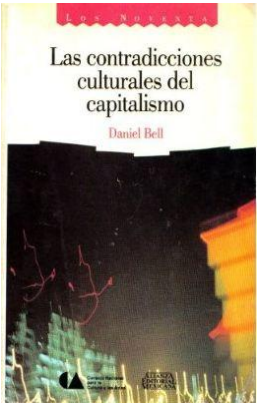
http://Rebeliones.4shared.com

DANIEL BELL



LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO

Daniel Bell

Las contradiciones culturales del capitalismo

Versión española de
Néstor A. Míguez

Alianza Editorial

Título original:
The Cultural Contradictions of Capitalism
La edición original en inglés de esta obra
ha sido publicada por Basic Books Inc., de Nueva York

Primera edición en español: 1977
Alianza Editorial, S. A., Madrid
Primera edición en México en Los Noventa: 1989
Segunda edición en México: 1994

© 1976, Daniel Bell
© 1976, Basic Books, Inc., Nueva York
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, 1982
© Editorial Patria, S. A. de C. V.,
bajo el sello de Alianza Editorial, 1989
Renacimiento 180, Col. San Juan Tlihuaca
CP 02400, Azcapotzalco, México, D. F.
Teléfonos 561-9299 y 561-3446

EDICIÓN MEXICANA
DE ALIANZA EDITORIAL S. A.
PRODUCIDA Y DISTRIBUIDA POR
Editorial Patria, S. A. de C. V.,
Renacimiento 180, Col. San Juan Tlihuaca
CP 02400, Azcapotzalco, México, D. F.
Teléfonos 561-9299 y 561-3446

La presentación y disposición en conjunto y de
cada página de *Contradicciones culturales del capitalismo*
son propiedad del editor. Queda estrictamente
prohibida la reproducción parcial o total de esta obra
por cualquier sistema o método, incluso el
fotocopiado, sin autorización escrita del editor.

ISBN 968-39-0296-0

Impreso en México/*Printed in Mexico*

INDICE

Prefacio 11
Reconocimientos 14
Introducción: La separación de ámbitos: exposición de temas 17
Parte primera: El doble vínculo de la modernidad
Capítulo 1: Las contradicciones culturales del capitalismo 45
Capítulo 2: Las escisiones del lenguaje cultural 91
Capítulo 3: La sensibilidad del decenio de 1960 121
Capítulo 4: Hacia la gran instauración: la religión y la cultura en una era postindustrial 143
Parte segunda: Los dilemas del orden político
Nota Introductoria: De la cultura al orden público 169
Capítulo 5: La América inestable: factores transitorios y permanentes de una crisis nacional 171
Capítulo 6: El hogar público: sobre la "sociología fiscal" y la sociedad liberal 209

A Pearl,
con amor

El ciclo sin fin de la idea y la acción,
La invención sin fin, el experimento sin fin,
Brinda conocimiento del movimiento, no de la quietud;
Conocimiento del lenguaje, pero no del silencio;
Conocimiento de las palabras e ignorancia del Mundo.

T. S. Eliot
Estribillo de La Roca

PREFACIO

Este libro se halla en una relación dialéctica con mi libro anterior, *El advenimiento de la sociedad post-industrial.* En éste, traté de demostrar que la tecnología (incluyendo la tecnología intelectual) y la codificación del conocimiento teórico como nuevo principio para las innovaciones y las políticas están remodelando el orden tecnoeconómico, y con él también el sistema de estratificación de la sociedad. En los ensayos aquí reunidos, examino la cultura, en especial la idea de modernidad, y los problemas que origina el manejo de un orden político complejo cuando los valores de la sociedad refuerzan un irrefrenable apetito. Las contradicciones que veo en el capitalismo contemporáneo derivan del aflojamiento de los hilos que antaño mantenían unidas la cultura y la economía, y de la influencia del hedonismo, que se ha convertido en el valor predominante de nuestra sociedad.

Con en el volumen anterior, también abrigo una intención teórica más formal. Casi toda la ciencia social contemporánea concibe la sociedad como un "sistema" unificado, organizado sobre el cimiento de un solo principio fundamental (para Marx, las relaciones de propiedad; para Talcott Parsons, un valor dominante, como el logro) que trata de "reproducirse" mediante las instituciones dominantes. Yo creo, en cambio, que el mejor modo de analizar la sociedad moderna es concebirla como una difícil amalgama de tres ámbitos distintos: la estructura social (principalmente el orden tecnoeconómico), el orden político y la cultura. La idea del postindustrialismo, he sostenido, se limita específicamente a los cambios en el orden tecnoeconómico. Pero los cambios en la estructura social no *determinan* el orden político ni la cultura. Más bien, en la mayoría de los casos del mundo contemporáneo, es el orden político el que se ha convertido en el verdadero sistema de control de la sociedad.

La argumentación desarrollada en este libro es que los tres ámbitos

–la economía, el orden político y la cultura– se rigen por principios axiales contrarios: la economía, por la eficiencia; el orden político, por la igualdad; y la cultura, por la autorrealización(o la autogratificación). Las disyunciones resultantes han moldeado las tensiones y los conflictos sociales de la sociedad occidental en los últimos 150 años.

Los capítulos de este libro fueron tomados originalmente de un manuscrito más extenso, cuyo mismo tamaño y detalle hacía la argumentación pesada y engorrosa. Aunque publicados en diferentes momentos, provienen de una fuente común, y los he reescrito ahora para hacer una exposición coherente de la crisis económica y cultural de la sociedad burguesa y el agotamiento del modernismo cultural.

En este volúmen se expone el fundamento general de la argumentación. En los próximos años, espero publicar una serie de otros volúmenes en los que desarrollaré los temas y esbozaré una estructura teórica más formal.

Todo libro –mío, al menos– es un diálogo o, a veces, un debate con los propios amigos. Esto es sobre todo cierto de este volúmen. Mi preocupación por el modernismo como el rasgo central de la vida cultural tomó forma en el diálogo y el debate, a veces sostenido, a veces intermitente, pero nunca abandonado, con Steven Marcus. Durante varios años dictamos juntos un seminario en el Columbia College sobre literatura y sociedad, en el que cada año exploramos un aspecto diferente de la modernidad. En esos seminarios, y en las discusiones que provocaban, aprendí mucho de Marcus. El hecho de que él probablemente rechazaría mis formulaciones sobre la cultura y las conclusiones conservadoras que pueden extraerse de ellas, no reduce mi deuda intelectual y personal hacia él. Los temas que he elaborado en mi último ensayo, "El hogar público", que es un intento de afirmar el liberalismo como filosofía política, derivan en igual medida de un diálogo y un debate continuos con mi amigo Irving Kristol. El hecho de que él rechazaría, si no mis formulaciones, en todo caso mis conclusiones liberales sobre política social, en modo alguno empaña mi agradecimiento hacia él.

Es mucho el beneficio que uno obtiene del propio medio, y yo he sido afortunado en las respuestas de amigos con quienes he abordado algunos de estos temas: estoy agradecido a Diana Trilling por sus observaciones sobre la cultura liberal; a Irving Howe por muchas conversaciones sobre el modernismo; a S.M. Lipset por sus ideas sobre los intelectuales; a Robert Heilbroner por nuestras charlas de verano sobre la tecnología; a Robert M. Solow por su lúcida pedagogía sobre cuestiones económicas. Es innecesario decir que ninguno de ellos es responsable por el modo como he usado sus respuestas.

Le estoy reconocido a Midge Decter, a cargo de la publicación de mis escritos en Basic Books, quien, con su minuciosa lectura del texto, me estimuló a aguzar mi argumentación.

Mi deuda institucional original es hacia la Russell Sage Foundation. En un año sabático pasado allí como Profesor Visitante, en 1969–1970, comencé el extenso manuscrito del que he tomado buena parte de este ma-

terial. Este libro, como los anteriores míos, representa un pago de esta deuda. También deseo agradecer al Aspen Institute for Humanistic Studies por su hospitalidad en julio de 1974, cuando, como residente en Aspen, pude escribir el ensayo "El hogar público". La National Endowment for the Humanities nos ha dado, a S. M. Lipset y a mí, una beca para iniciar un estudio comparativo de los intelectuales en cuatro países; he utilizado los escritos preparatorios para este estudio con el fin de reformular algunas de las concepciones de los ensayos de la Parte I de este libro. También agradezco la ayuda, brindada bajo enorme presión, de mi secretaria, la Sra. Sara Hazel, quien mecanografió las partes más extensas de este manuscrito.

Lo que más me complace es que he escrito un libro –con sus temas no sólo intelectuales, sino también personales, sus aspectos no sólo sociológicos, sino también humanísticos– que puedo ofrecer a mi esposa, Pearl. Su aguda crítica literaria pone una nota de cordura en un mundo discordante y fija una norma que he tratado de satisfacer.

RECONOCIMIENTOS

Los capítulos de este libro han sido reescritos a partir de esbozos anteriores para establecer una continuidad de tema y de argumentación.

El primer ensayo, "Las contradicciones culturales del capitalismo", está tomado de un manuscrito más extenso escrito en el invierno de 1969–1970. Una parte de este esbozo, con el mismo título, apareció en *The Public Interest,* en el otoño de 1970. Otra parte, incorporada a este capítulo, fué leida en una conferencia de Arden House de la Columbia University School of Business y el Institute of Life Insurance, y publicada parcialmente con el título "La cultura norteamericana y el concepto de cambio", en el librito *Charge or Revolution* (1971), cuya edición estuvo a cargo de Edward Sullivan.

El segundo ensayo, "Las escisiones del lenguaje cultural", toma libremente elementos de tres ensayos relacionados entre sí, con algún material adicional: "The Eclipse of Distance", *Encouter,* mayo de 1963; "Modernity and Mass Society", en *Studies in Public Communication,* Universidad de Chicago, verano de 1961; y "The Disjunction of Culture and Social Structure", *Daedalus,* invierno de 1965.

El tercer ensayo, "La sensibilidad del decenio de 1960", está extraído del manuscrito más extenso escrito en 1969-1970, y apareció con el título "Sensibilities in the Sixties", en *Commentary,* junio de 1971.

"Hacia la gran instauración: la religión y la cultura en una era postindustrial" fue leído como conferencia de apertura de un simposio sobre ética y tecnología en celebración del quincuagésimo aniversario del Haifa Technicon, en Haifa, Israel, en diciembre de 1974. Fue publicado en *Social Research,* en el otoño de 1975. El presente capítulo es una versión revisada de esa conferencia.

La primera sección del quinto ensayo, "norteamérica inestable: factores transitorios y permanentes de una crisis nacional", fue publicado

con el título "Unstable America" en *Encounter*, junio de 1970; la segunda parte está tomada de un artículo más extenso, "Los próximos veinticinco años", escrito en la primavera de 1974 para una conferencia de la CIBA Foundation en Londres.

"El hogar público" apareció en una forma un poco más breve en *The Public Interest*, otoño de 1974.

Introducción

LA SEPARACION DE AMBITOS: EXPOSICION DE TEMAS

En la primavera de 1888, Friedrich Nietzsche esbozó del siguiente modo el Prefacio para su último libro, *La voluntad de poder*, que aspiraba fuese su *magnum opus*:

> Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que vendrá, lo que ya no puede ser de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser relatada ya ahora, pues aquí está en acción la necesidad. El futuro nos habla desde ya en cien signos . . . Desde hace algún tiempo toda nuestra cultura europea ha estado avanzando hacia una catástrofe, con una tensión torturada que crece de década a década: insesantemente, violentamente, de frente, como un río que desea alcanzar el fin, que ya no se desvía, que teme desviarse [1].

La fuente de este nihilismo era, para Nietzsche, el racionalismo y el cálculo, una disposición vital cuya intención era destruir la "espontaneidad irreflexiva". Y si había para él un símbolo que resumiera la fuerza del nihilismo ese era la ciencia moderna [2].

---

[1] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann (Nueva York, Random House, 1967), p. 3. Las bastardillas son del original.

[2] Este es también el tema, pero en un sentido positivo, de Bazarov, el personaje de Turguenev que se proclamaba el primer nihilista. La fuente del nihilismo era para él la "conciencia escéptica de la ciencia moderna . . . cuyo lema es *Realidad*, no negación". La caracterización es de Edward Garnett, en su introducción de 1895 a *Padres e hijos*. Escribe Garnett: "¿Qué es, pues, Bazarov?. . .. Representando el credo que ha producido el tipo militante de revolucionario en todas las capitales de Europa, *es el puro espíritu de la ciencia aplicado por primera vez a la política*. Su origen inmediato es la ciencia alemana interpretada por ese espíritu de fervor lógico, el fanatismo ruso, o devoción a la idea, que es quizás el genio distintivo del eslavo . . . En la medida en que la primera tarea del puro espíritu científico, sabiéndose enca-

Para Nietzsche, lo que había sucedido era que la tradición, el "medio" inconsciente e indiscutido "para obtener caracteres homogéneos y perdurables durante largas generaciones", había sido destruída. En cambio, "hemos alcanzado (ahora) el punto opuesto; en verdad, deseábamos alcanzarlo: la más extrema conciencia, la capacidad del hombre para leerse a sí mismo y a la historia". Los lazos orgánicos con el suelo, "la inalienabilidad de la propiedad", se habían disuelto, y en su lugar surgió una civilización comercial. Nietzsche habla de los principios desorganizadores de la época: "los periódicos (en lugar de las plegarias cotidianas), el ferrocarril, el telégrafo, la centralización de una cantidad enorme de intereses diferentes en una sola alma, que por esta razón debe ser muy fuerte y proteica"[3].

Este tema se halla prefigurado en el primer libro de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* escrito en 1870-1871, cuando tenía veintiseis años. Su gran demonio, ese monstruo de conciencia, es Sócrates, el "lógico despótico", cuyo "gran ojo de Cíclope" nunca "brilló con el frenesí divino del artista", cuya "voz siempre hablaba para *disuadir".* Sócrates comienza la desvitalización de la cultura, al introducir la distancia y el cuestionamiento, el escepticismo sobre el conocimiento conquistado por la embriaguez y el sueño. Sócrates es "el gran modelo de . . . *hombre teórico",* que siente "insaciable deleite por el conocimiento" y que "encuentra su mayor satisfacción en el proceso mismo del develar, que le prueba su propio poder"[4].

El nihilismo, pues, es el proceso final del racionalismo. Es la voluntad consciente del hombre de destruir su pasado y controlar su futuro. Es la modernidad en su forma *extrema.* Aunque en el fondo es una condición metafísica, el nihilismo impregna toda la sociedad, y en definitiva debe destruirse a sí mismo[5].

---

denado por las supersticiones, las confusiones y los sentimentalismos del pasado, era necesariamente destructiva, el primer deber de Bazarov era destruir". Véase *Fathers and Children* (Londres, Heinemann, 1951), p. 10.

[3] Op. Cit., p. 44.

[4] *The Birth of Tragedy,* trad. de Francis Golffing (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1956). Las frases citadas aquí aparecen en las pp. 84, 92 y 95. Todas las bastardillas son del original (Ed. Cast. Alianza Editorial L.B. 456).

[5] Compárese, sin embargo, el cambio de estado de ánimo entre los dos libros al considerar el fin de la ciencia y el modernismo. En *El nacimiento de la tragedia,* Nietzsche escribe: "El hecho de que el impulso dialéctico hacia el conocimiento y el optimismo científico hayan logrado desviar la tragedia de su curso sugiere que puede haber un eterno conflicto entre la visión teórica del mundo y la trágica, en cuyo caso la tragedia solo podrá renacer cuando la ciencia haya sido llevada hasta sus últimos límites y, enfrentada con ellos, se vea obligada a renunciar a su pretensión de validez universal" (p. 104). Pero en *La voluntad de poder,* en una nota escrita en 1884, Nietzsche dice: "Me regocija sobremanera la progresiva militarización de Europa y su anarquía interna . . . ha terminado el momento de la hipocresía furtiva (con mandarines en la cúspide, como soñaba Comte). La bestia bárbara y salvaje que hay en cada uno de nosotros se afirma. Precisamente por esta razón, la filosofía avanzará. Un día Kant será considerado como un espantapájaros". Véase el nº 127 de la edición de Kaufmann, p. 78. He reelaborado la traducción que hace Kaufmann de las apresuradas notas de Nietzsche para subrayar el carácter de arremetida del pasaje.

Hay una segunda concepción, muy diferente, del nihilismo, que encontramos en la religión de Occidente y que ha sido expresada en la literatura contemporánea por Joseph Conrad, quien comenzó a escribir por la época en que Nietzsche enloqueció. Es la idea de que la civilización constituye una delgada capa protectora contra los impulsos anárquicos y las raíces atávicas de la vida que acechan apenas por debajo de la superficie de la existencia y que constantemente presionan por manifestarse. Para Nietzsche, el camino hacia la salvación es la voluntad de poder; para Conrad es la voluntad de poder la que amenaza a la civilización.

"En la concepción de Conrad –escribe Hillis Miller– la civilización es la metamorfosis de la oscuridad en luz. Es un proceso de transformación de todo lo desconocido, lo irracional y lo indistinto en formas claras, con nombre y ordenadas, a las que el hombre da significado y uso". La civilización tiene dos dimensiones. "Para estar seguro, el hombre civilizado debe tener una ciega devoción por las tareas prácticas e inmediatas, devoción que recuerda el culto victoriano del trabajo. Para Conrad, como para Carlyle, el trabajo es la protección contra la duda enfermiza o la parálisis neurótica de la voluntad". En segundo lugar, es la idea de fidelidad, la confianza necesaria en otros. La civilización, para Conrad, "es al mismo tiempo un ideal social y un ideal de vida personal. Imagina la sociedad ideal como la relación entre los hombres de un barco bien ordenado: una estructura jerárquica, donde los de abajo deben obediencia a los de arriba, y la totalidad constituye un organismo perfecto"[6].

El hecho decisivo es, para Conrad, sin embargo, que la sociedad no forma un conglomerado natural, sino que es el producto de una construcción, con un conjunto arbitrario de normas para regular las relaciones sociales, a fin de que no desaparezca la delgada capa de civilidad. En esta construcción, la sociedad se halla interconectada desde la cúspide social hasta su base, desde la derecha política hasta la izquierda, en una secreta y callada complicidad para mantener esas normas, de modo que todos sus miembros, desde los grandes personajes y los oficiales de policía hasta los radicales que conspiran para derrocar el sistema puedan asumir sus posturas, hacer las cosas como es debido y representar sus papeles en el escenario convencional. La sociedad, pues, es una forma de mistificación.

Este es el tema de la vigorosa novela de Conrad sobre el nihilismo, *El agente secreto,* inspirada en las actividades anarquistas de fines de siglo, el lanzamiento y el asesinato al azar, en las calles, de personas "de aspecto burgués". Es la novela que anuncia el difundido terrorismo de los radicales en la década de 1960.

Puesto que la sociedad es tan frágil, un solo acto, una bomba que explota, puede hacer pedazos la trama, destruir todos los roles y dejar a los hombres librados a sus impulsos. Esta fue siempre la justificación de la

---

[6] J. Hillis Miller, *Poets of Reality* (Cambrigde, Harvard University Press, 1965), pp. 14,16. Es sorprendente que la imagen del barco –y también la de la orquesta– haya sido usada también por Saint-Simon para describir una sociedad armoniosa ordenada por la función.

concepción anarquista de *die Tat* (la acción), el acto romántico que, de un fogonazo, transformaría la sociedad. Pero las ramificaciones más cabales de esta idea son examinadas, en la novela de Conrad, por el reaccionario primer secretario de la Embajada rusa, quien inicia la acción que pondrá en movimiento la trama. Debe producirse, señala este a Verloc, un acto destructivo por el cual "se ponga en claro que está usted totalmente decidido a barrer con toda la creación social". Pero, para ello, es menester dirigir el golpe hacia "algo ajeno a las pasiones ordinarias de la humanidad". Debe descartarse el vulgar lanzamiento de una bomba como "mero odio de clase". En cambio, continúa, debe tratarse

> de un acto de ferocidad destructiva tan absurda que sea incomprensible, inexplicable, casi inconcebible, realmente demencial. Solo la locura es verdaderamente aterrorizadora, pues no se la puede aplacar por la amenaza, la persuasión o el soborno.

Y así se desarrolla *die Tat.* "Yo soy un hombre civilizado —continúa el primer secretario—. Nunca soñaría en instarlo a usted a organizar una mera matanza, (ni) esperaría de una matanza el resultado que deseo. El asesinato está siempre entre nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el saber: la ciencia. Pero no toda ciencia servirá. El ataque debe tener toda la desconcertante insensatez de la blasfemia gratuita". Y el acto será volar el Observatorio de Greenwich, el primer meridiano, la demarcación de las zonas de tiempo: es decir, la destrucción del tiempo y, simbólicamente, también de la historia.

Lo que sucede, por supuesto, es que el joven que lleva la bomba, el mensajero inconsciente de la acción, se retrasa y se destruye a sí mismo en la explosión. Pero vemos así a través de Conrad, el plano personal y el simbólico, el terror esencial del nihilismo: el *acto gratuito,* el acto sin sentido, la locura[7]. Este es su temor, si no su profecía, para el futuro.

¿Es este nuestro destino, el nihilismo como la lógica de la racionalidad tecnológica o el nihilismo como producto final de los impulsos culturales a destruir todas las convenciones?. Las visiones están ante nosotros, así como muchos de los signos que habían sido predichos. Sin embargo, quiero rechazar estas formulaciones seductoras y simples, y proponer en cambio una argumentación sociológica más compleja y empíricamente contrastable.

Creo que estamos llegando a una divisoria de aguas en la sociedad occidental: estamos contemplando el fin de la idea burguesa, esa concepción de la acción humana y de las relaciones sociales, en particular, del intercambio económico, que ha moldeado la época moderna en los últimos 200 años. Y creo que hemos llegado al fin del impulso creador y el imperio ideológico del modernismo, que, como movimiento cultural, ha predominado en todas las artes y dado forma a nuestras expresiones simbólicas durante los pasados 125 años. Al desarrollar esta argumentación, se

[7] Joseph Conrad, *The Secret Agent* (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1953). Veánse las pp. 39-40 para el discurso del primer secretario.

siente la gran tentación de comenzar con esas poderosas concepciones literarias –poderosas porque dramatizan los problemas– u otras del mismo espíritu, como las de Burckhardt o Spengler, que han sido considerados como profetas de los nuevos tiempos. No obstante, opto por no hacerlo, y no porque sean falsas, sino porque son engañosas.

Nietzsche y Conrad, que son –cada uno a su manera– un aspecto diferente de un doble espejo, iluminan las posibilidades repetidas de desintegración en toda sociedad, en particular, porque toman sus ideas e imágenes del reino de la cultura. Pero esto es engañoso, desde el punto de la historia y de la sociología. Su visión del mundo y del cambio social es apocalíptica; es una tradición que se remonta a la revelación de San Juan, a la idea de los "últimos días", y a la que dan fuerza las reflexiones de San Agustín sobre la caída de Roma.

A pesar de nuestra preocupación por la revelación, y más tarde por la revolución, las estructuras de una sociedad –los modos de vida, las relaciones sociales, las normas y los valores– no se trastocan del día a la noche. Las estructuras del poder pueden cambiar rápidamente: llegan nuevos hombres, se abren nuevas rutas para el ascenso social, se crean nuevas bases de mando. Pero tales alteraciones espectaculares son, en gran medida, una circulación de élites. Las estructuras de la sociedad cambian mucho más lentamente, sobre todo los hábitos, las costumbres y los modos tradicionales establecidos. Nuestra fascinación por el Apocalipsis nos ciega a lo mundano: las relaciones de intercambio, económicas y sociales, el carácter del trabajo y las ocupaciones, la naturaleza de la vida familiar y los modos tradicionales de conducta que regulan la vida cotidiana. Hasta cuando el orden político es derribado por una guerra o una revolución, la tarea de edificar una nueva estructura de la sociedad es larga y difícil, y debe necesariamente usar los ladrillos del viejo orden. Si la intención de una ciencia es mostrarnos las estructuras de la realidad subyacente en las apariencias, entonces, debemos comprender que las dimensiones temporales del cambio social son mucho mayores, y los procesos más complejos, de lo que nos haría creer la visión apocalíptica, religiosa y revolucionaria.

Si la primera dificultad es la distorsión del tiempo histórico, la segunda concierne a la visión monolítica de la sociedad. Fundamental en la imaginación del siglo XIX era la concepción de la sociedad como un tejido (y, en las alucinaciones literarias, una telaraña). O, en el espíritu filosófico más abstracto, tal como lo elaboró Hegel, cada cultura, cada "período" de la historia, y –correspondientemente– cada sociedad, era una totalidad estructuralmente entrelazada, unificada por algún principio interno. Para Hegel, era el *Geist*, o espíritu interior. Para Marx, era el modo de producción, que determinaba todas las otras relaciones sociales. Así, se definía el cambio histórico o social como una sucesión de culturas unificadas fundamentalmente diferentes –el mundo griego, el mundo romano, el mundo cristiano–, cada una con su "momento" cualitativamente diferente de conciencias o su modo diferente de producción –la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo–, y cada una basada en diferentes ti-

pos de relaciones sociales y fuerzas de producción. En esta visión, la historia es dialéctica: el nuevo modo niega al anterior y prepara el camino para el siguiente, siendo el hilo conductor subyacente el *telos* de la racionalidad[8].

Dentro de cada período, toda fase de una cultura, desde su moral y su arte, pasando por su forma política, hasta su filosofía, está moldeada por ese *Geist* único (que lleva a la idea, en la historia cultural, del "estilo" de un período); o todo aspecto de una sociedad está determinado, directa o indirectamente, por el modo económico prevaleciente, se trate de la relación jerárquica entre el barón feudal y el siervo, o del intercambio formalmente libre de mercancías entre individuos cuyas relaciones se establecen por la mediación de la venta monetaria de todo, desde artículos hasta la cultura.

Esta visión de la interconexión como una telaraña se convierte en una poderosa imagen en la ficción del siglo XIX, particularmente en las grandes novelas del realismo social que intentaron pintar todos los estratos de la sociedad. Como ha señalado Richard Locke, en *La casa desierta* de Dickens, la acción se resuelve cuando "el inspector Bucket de la policía londinense lleva a la diligente heroína al centro simbólico de Inglaterra: un oscuro cementerio de un barrio bajo de Londres en el que ha brotado una epidemia de viruela y una trabazón de reclamaciones legales y sexuales bloqueadas que se han extendido, como ondas en un estanque inmundo, hasta afectar a toda la sociedad británica". Y como observa Steven Marcus, "el movimiento de la telaraña debe hallarse en todas partes. Es prominente en el Dickens posterior, está en todos lados en George Eliot

---

[8] La concepción hegeliano-marxista supone que la historia tiene un significado: el progresivo movimiento de la conciencia o el control del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo para escapar de las restricciones de la necesidad. ¿Podemos decir hoy que la historia tiene tal *telos*?.

La decadencia de Occidente de Spengler constituye un género diferente de profecía. Spengler utiliza una metáfora biológica: "Para todo lo orgánico, las nociones de nacimiento, muerte, juventud, edad y lapso de vida son fundamentales . . .". Y la cultura, para él, tiene morfologías: " . . . entre el cálculo diferencial y los principios dinásticos de la política en la época de Luis XIV, entre la ciudad-Estado clásica y la geometría euclidiana, entre la perspectiva espacial de la pintura al óleo occidental y la conquista del espacio por el ferrocarril, el teléfono y las armas de largo alcance, entre la música contrapuntística y la economía del crédito . . . hay profundas uniformidades". Así, Spengler puede invocar la idea del "destino" o trayectoria fatal de una cultura.

La dificultad de este argumento es que, si bien modos aparentemente disímiles como la música contrapuntística y la economía de crédito pueden tener un *origen* común en una concepción, digamos, de relaciones abstractas, no por ello deben estar necesariamente ligados en su desarrollo ulterior. Una economía socialista puede renunciar al crédito pero mantener la música contrapuntística, pues, como trato de demostrar más adelante, los elementos insertados en el sistema enonómico y el cultural siguen "reglas" diferentes de desarrollo y uso. Los elementos económicos están sujetos a la regla de la *utilidad;* pero las innovaciones en la cultura forman parte del repertorio permanente de la humanidad, que puede ser utilizado por artistas de diferentes culturas y empleado como parte de una recombinación de formas. En resumen creo que es totalmente falso concebir la cultura o la sociedad como un organismo.

Véase *The Decline of the West* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1939), pp. 5,7.

–particularmente en *Middlemarch*– y ocupa un lugar central en *El origen de las especies* de Darwin. Constituye, por así decir, la concepción subyacente de la sociología, que considera la sociedad como una telaraña de relaciones"[9].

Cualquiera sea el grado de verdad que pueda haber tenido alguna vez esta concepción, no la creo válida ya. Quizás en algunos momentos de la historia occidental –en la Edad Media cristiana o en el nacimiento de la civilización burguesa– haya habido modos sociales y culturales unificados. La religión y su idea de la jerarquía se reflejaron en la estructura social del mundo feudal, y las pasiones religiosas impregnaron el simbolismo de la época. Con el surgimiento de la burguesía, tal vez haya habido un único modo social enhebrado en todos los ámbitos, desde las relaciones económicas hasta la conducta moral, las concepciones culturales y la estructura del carácter. Y por entonces, podía contemplarse la historia como un progresivo avance del poder del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo.

Nada de esto es cierto hoy. La historia no es dialéctica. El socialismo no ha sucedido al capitalismo, y los Estados que se llaman a sí mismos socialistas han surgido, casi todos, en sociedades precapitalistas o agrarias. Y la sociedad, diría yo, no es integradora sino separadora; los diferentes ámbitos responden a diferentes normas, tienen diferentes ritmos de cambio y están regulados por principios axiales diferentes y hasta contrarios. Para comprender mi argumentación sobre las vicisitudes de la vida burguesa y la cultura modernista que llegan a una culminación en las contradicciones culturales del capitalismo, es necesario conocer primero mis proposiciones sobre la manera de concebir la sociedad.

En contra de la concepción holista de la sociedad, considero más útil concebir la sociedad *contemporánea* (dejo de lado la cuestión de si esto puede aplicarse en general al carácter intrínseco de toda sociedad) como formada por tres ámbitos distintos, cada uno de los cuales obedece a un principio axial diferente. Divido la sociedad, analíticamente, en una estructura *tecnoeconómica*, el *orden político* y la *cultura*. Estos ámbitos no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que letigiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos. Son las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad[10].

---

[9] Steven Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class* (Nueva York, Random House, 1974) pp. 57-58. La observación de Locke aparece en su recesión del libro de John le Carré *Tinker, Tailor, Soldier, Spy* (*New York Times Book Review*, 30 de junio, 1974). Quizás no sea casual que la concepción de la sociedad como una telarana ocupe un lugar tan destacado en la literatura contemporánea, en las novelas policiales o de espionaje: se supone que la policía vigila a todo el mundo, con lo cual forma el vínculo entre todos los niveles de la sociedad, y el espionaje trata de lo secreto, o los lazos ocultos de las redes sociales.

[10] Esta premisa metodológica está en conflicto con los dos paradigmas reinantes en la sociología contemporánea, a saber, el marxismo y el funcionalismo. Aunque los dos esquemas difieren totalmente en otros respectos, ambos parten de una premisa común: que la sociedad es un sistema estructuralmente entrelazado y que sólo

Al orden tecnoeconómico concierne la organización de la producción y la asignación de bienes y servicios. Forja el sistema de ocupación y estratificación de la sociedad y supone el uso de la tecnología para fines instrumentales. En la sociedad moderna, el principio axial es la *racionalidad funcional,* y el modo regulador es *economizar.* Esencialmente, economizar significa eficiencia, menores costes, mayores beneficios, maximización, optimización y otros patrones de juicio similares sobre el empleo y la mezcla de recursos. Se comparan los costes con los beneficios, que habitualmente se expresan en términos monetarios. La estructura axial es la burocracia y la jerarquía, ya que estas derivan de la especialización y la fragmentación de funciones y de la necesidad de coordinar actividades. Hay una medida simple del valor, a saber, la utilidad. Y hay un principio simple de cambio, el principio de la productividad, o sea la capacidad para sustituir productos o procesos por otros que son más eficientes y rinden mayor beneficio a menor coste. La estructura social es un mundo cosificado, porque es una estructura de roles, no de personas, lo que se expone en los documentos organizativos que especifican las relaciones jerárquicas y de funciones. La autoridad es inherente a la posición, no al individuo, y el intercambio social (en las tareas que deben ser ensambladas) es una relación entre roles. La persona se convierte en un objeto, o una "cosa", no porque la empresa sea inhumana, sino porque la realización de una tarea está subordinada a los fines de la organización. Puesto que las tareas son funcionales e instrumentales, la administración de la empresa es, primariamente, de carácter tecnocrático.

El orden político es el campo de la justicia y el poder sociales: el control del uso legítimo de la fuerza y la regulación de los conflictos (en las sociedades libertarias, dentro del imperio de la ley), a fin de realizar las concepciones particulares de la justicia encarnadas en las tradiciones de una sociedad o en su constitución, escrita o no. El principio axial del orden político es la legitimidad, y en un orden político democrático es el principio de que sólo puede ejercerse el poder y el gobierno con el consentimiento de los gobernados. La condición implícita es la idea de igualdad, según la cual todos los hombres deben tener voz por igual en este consenso. Pero la idea de ciudadanía que encarna esta concepción ha sido ampliada, en los últimos 100 años, hasta incluir la igualdad, no sólo en la esfera pública sino también en todas las otras dimensiones de la vida social —la igualdad ante la ley, la igualdad de derechos civiles, la igualdad de oportunidades y hasta la igualdad de resultados— para que una persona pueda participar plenamente, como ciudadano, en la sociedad. Mucho de

---

se puede comprender una acción social en relación con este sistema unificado. Para los marxistas, economía y cultura forman parte de una "totalidad" definida mediante el proceso de la producción de mercancías y el intercambio. Para los funcionalistas, desde Durkheim hasta Parsons, la sociedad se integra por medio de un sistema valorativo común que legitima, y por ende controla, todas las conductas ramificadas de la sociedad. Expongo mis diferencias más detalladamente en un ensayo publicado en *Theories of Social Change,* compilación que efectué para la Russell Sage Foundation (Nueva York, Basic Books, de próxima publicación).

esto puede ser formal, pero es siempre la fuente a la que recurren los grupos oprimidos cuando buscan justicia en la sociedad. La estructura axial es la de representación o participación: la existencia de partidos políticos y/o grupos sociales que expresen los intereses de sectores particulares de la sociedad, y sean un vehículo de representación o un medio de participar en las decisiones. Los aspectos adminsitrativos del orden político pueden ser tecnocráticos y, a medida que los problemas se hacen más técnicos, se da la tendencia a la difusión de los modos tecnocráticos. Pero puesto que la acción política trata, fundamentalmente, de reconciliar intereses en conflicto y a menudo incompatibles, o de establecer la autoridad de un estatuto amplio o un modo constitucional como base del juicio, las decisiones políticias se toman mediante acuerdos o por ley, no por la racionalidad tecnocrática.

Entiendo por cultura, el tercer ámbito, menos de lo que contiene la definición de cultura del antropólogo como el conjunto de artefactos y modos pautados de vida de un grupo, y más de lo que suponen ideas refinadas como, por ejemplo, la de Matthew Arnold, para quien la cultura es el logro de la perfección en el individuo. Entiendo por cultura, y aquí sigo a Ernst Cassirer, el ámbito de las formas simbólicas y, en el contexto de la argumentación de este libro, más estrechamente, el campo del simbolismo expresivo: es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa[11]. Las *modalidades* de la cultura son pocas y derivan de las situaciones existenciales que afrontan todos los seres humanos, en todos los tiempos, en la naturaleza de la conciencia: cómo se hace frente a la muerte, la naturaleza de la tragedia y el carácter del heroísmo, la definición de la lealtad y de la obligación, la redención del alma, el sentido del amor y del sacrificio, la comprensión de la piedad, la tensión entre la naturaleza animal y la humana, los reclamos del instinto y los frenos. Históricamente, pues, la cultura se ha fundido con la religión.

Podemos ver, pues, que hay diferentes "ritmos" de cambio social y que no existe ninguna relación simple y determinada entre los tres ámbitos[12]. La naturaleza del cambio en el orden tecnoeconómico es lineal, ya que los principios de utilidad y eficiencia proporcionan reglas claras para la innovación, el desplazamiento y la sustitución. Una máquina o un pro-

---

[11] Dejo aquí de lado la cuestión de los modos cognoscitivos, la filosofía y la ciencia, que sin duda pertenecen al ámbito de la cultura. No estoy esbozando aquí una gramática sociológica completa. Trato de abordar esta y otras cuestiones conceptuales en el ensayo ya citado para el libro de la Russell Sage Foundation.

[12] Hay otra cuestión más compleja: ¿Cambia la naturaleza humana a lo largo del tiempo histórico, en respuesta a los cambios en los modos de producción o a alguna otra postulación historicista, o es invariable? Si la naturaleza humana sigue siendo la misma, ¿cómo podemos hablar de un crecimiento de la "conciencia"? Pero si la naturaleza humana cambia, ¿cómo podemos comprender el pasado? Examino estas cuestiones en mi ensayo "Technology, Nature and Society", publicado en *The Frontiers of Knowledge*, The Frank Nelson Doubleday Lectures, 1st. series (Garden City, N.Y., Doubleday, 1975).

ceso que es más eficiente o más productivo reemplaza al que es menos eficiente. Este es un sentido del progreso. Pero en la cultura siempre hay un *ricorso,* un retorno a las preocupaciones y cuestiones que constituyen los conflictos existenciales de los seres humanos. Aunque las respuestas pueden variar, las formas que toman derivan de los otros cambios en la sociedad. En épocas diferentes las respuestas pueden ser diversas o se las puede fundir en nuevas formas estéticas, pero no hay ningún "principio" de cambio que no sea ambiguo. Boulez no reemplaza a Bach. La nueva música, la nueva pintura o la nueva poesía entran a formar parte de un repertorio ampliado de la humanidad, un depósito permanente al que los individuos pueden recurrir, en forma renovable, para remodelar una experiencia estética.

En un sentido conceptual, se pueden especificar principios organizativos divergentes de cambio. En la estructura social, particularmente en el orden tecnoeconómico, el cambio sigue un derrotero que Emile Durkheim fue el primero en definir. El ensanchamiento de una esfera social lleva a una mayor interacción, y esta a su vez conduce a la especialización, las relaciones complementarias y la diferenciación estructural. El modelo más obvio es una empresa económica, donde la especialización y la diferenciación estructural son respuestas al cambio de escala. Pero en la cultura, el incremento de la interacción, a causa del derrumbe de sociedades fragmentadas o de culturas parroquiales, lleva al *sincretismo:* a la mezcla de dioses extraños, como en la época de Constantino, o a la mezcla de artificios culturales en el arte moderno (o hasta en los salones de las familias de profesionales de clase media). El sincretismo es la mescolanza de estilos en el arte moderno que absorbe máscaras africanas o grabados japoneses en sus modos de pintar las percepciones espaciales; o la fusión de religiones orientales y occidentales, separadas de sus historias, en la conciencia meditativa moderna.

La cultura moderna se define por esta extraordinaria libertad para saquear el almacén mundial y engullir cualquier estilo que se encuentre. Tal libertad proviene del hecho de que el principio axial de la cultura moderna es la expresión y remodelación del "yo" para lograr la autorrealización. Y en esta búsqueda, hay una negación de todo límite o frontera puestos a la experiencia. Es una captación de toda experiencia; nada está prohibido, y todo debe ser explorado.

Dentro de este marco, podemos discernir las fuentes estructurales de las tensiones en la sociedad: entre una estructura social (principalmente tecnoeconómica) que es burocrática y jerárquica, y un orden político que cree, formalmente, en la igualdad y la participación; entre una estructura social que está organizada fundamentalmente en base a roles y a la especialización, y una cultura que se interesa por el reforzamiento y la realización del yo y de la persona "total". En estas contradicciones se perciben muchos de los conflictos sociales latentes que se han expresado ideológicamente como alienación, despersonalización, el ataque a la autoridad, etcétera. En estas relaciones adversas se percibe la separación de ámbitos.

Esta noción de la separación de ámbitos es un enfoque general, teórico, del análisis de la sociedad moderna. En este punto, puede ser útil

definir los términos particulares que diferencian a los sistemas socio-técnico, socio-económico y socio-político.

El industrialismo es la aplicación de la energía y la maquinaria a la producción masiva de artículos. Los Estados Unidos y la Unión Soviética, aunque difieren marcadamente en otros aspectos, son sociedades técnicas e industriales. La fase del postindustrialismo representa un cambio en los tipos de trabajo que realiza la gente, un cambio de la fabricación a los servicios (especialmente, servicios humanos y profesionales), y un nuevo objeto del conocimiento teórico en la innovación económica y el orden político. Por razones similares, tanto Estados Unidos como la Unión Soviética pueden convertirse en sociedades postindustriales.

El capitalismo es un sistema económico-cultural, organizado económicamente en base a la institución de la propiedad y la producción de mercancías, y fundado culturalmente en el hecho de que las relaciones de intercambio, las de compra y venta, han invadido la mayor parte de la sociedad. La democracia es un sistema socio-político en el que la legitimidad reside en el consentimiento de los gobernados, donde la arena política está disponible para diversos grupos en pugna y donde se protegen las libertades fundamentales.

Aunque el capitalismo y la democracia históricamente han surgido juntos y han sido justificados en común por el liberalismo filosófico, no hay nada que haga teórica o prácticamente necesario que ambos estén uncidos al mismo yugo. En la sociedad moderna, el orden político se hace cada vez más autónomo, y la administración del orden tecnoeconómico, la planificación democrática o el manejo de la economía se hacen cada vez más independientes del capitalismo.

El comunismo soviético, al que sería más correcto llamar colectivismo burocrático, es una sociedad dirigida por el Estado que ha tratado de fundir todos los ámbitos en un solo bloque monolítico e imponer una dirección común, desde la economía hasta la política y la cultura, mediante una sola institución, el Partido. Pero es cada vez más cuestionable que el Partido pueda mantener tal control monolítico en una sociedad cada vez más diferenciada, sin ampliar el campo de la participación de élites en la adopción de decisiones.

Estas distinciones son necesarias por dos razones. Primero, subrayan el hecho de que la cuestión del paso de la sociedad industrial a la postindustrial y la cuestión del paso del capitalismo al socialismo o el colectivismo burocrático son distintas, en lo que respecta a desarrollos a lo largo de dos ejes muy diferentes. La sociedad postindustrial se centra en la tecnología, el tipo de *trabajo* que realiza la gente (aunque la declinación relativa de la clase obrera tiene implicaciones políticas) y la organización del *conocimiento*. Las cuestiones de si un sistema es capitalista o socialista, o capitalista o colectivista burocrático, conciernen a la administración de la economía y el *ethos* de la sociedad. Segundo, las contradicciones del capitalismo de las que hablo en estas páginas se relacionan con la disyunción entre el tipo de organización y las normas que exige el ámbito económico y las normas de autorrealización que son ahora esenciales

en la cultura. Los dos ámbitos que estuvieron unidos históricamente para dar origen a una misma estructura de carácter, la del puritano y su vocación, ahora se han separado. Los principios del ámbito económico y los de la cultura llevan ahora a las personas en direcciones contrarias. Estas contradicciones han surgido primeramente en la sociedad norteamericana y otras sociedades occidentales. Pero no es en modo alguno claro que el mundo comunista, con su estímulo a la eficiencia y su promesa de autorrealización, sea inmune a estas contradicciones. Tendremos que esperar para ver qué ocurre cuando se llegue (si se llega) en la Unión Soviética a una sociedad de consumo. Por lo que respecta a la China maoísta, los rusos son ya los malditos.

Si pasamos de las distinciones analíticas a la historia sociológica, podemos rastrear esta disyunción entre la estructura social y la cultura en un extraordinario contraste de índoles morales cambiantes.

El supuesto fundamental de la modernidad, el hilo conductor que ha atravesado la civilización occidental desde el siglo XVI, es que la unidad social de la sociedad no es el grupo, el gremio, la tribu o la ciudad, sino la persona. El ideal occidental era el hombre autónomo que, al llegar a autodeterminarse, conquista la libertad. Con el advenimiento de este "nuevo hombre" se produjo el repudio de las instituciones (resultado sorprendente de la Reforma, que instauró a la conciencia individual como fuente del juicio), la apertura de nuevas fronteras geográficas y sociales, el deseo y la creciente capacidad para dominar la naturaleza y hacer de sí mismo lo que estaba en las posibilidades de cada uno, y hasta –desechando las viejas raíces– de rehacerse totalmente. Lo que comenzó a contar fue el futuro, ya no el pasado.

Esto se expresó en un doble desarrollo. En la economía, surge el empresario burgués. Liberado de los lazos adscriptivos del mundo tradicional, con sus estatus fijos y sus frenos a la adquisición, buscó su fortuna rehaciendo el mundo económico. El ideal fue el libre movimiento de los bienes y del dinero, y la movilidad económica y social del individuo. En su forma extrema, el *laissez-faire* se convierte en un "desenfrenado individualismo". En la cultura, se presencia la aparición del artista independiente, liberado de los patronos eclesiásticos y principescos, y que escribe y pinta lo que a él le place, y no lo que le place a su protector; el mercado lo liberará[13]. En el desarrollo de la cultura, esta búsqueda de la indepen-

[13] En el siglo XVIII, el aumento de las publicaciones y la creación de un mercado no solo dio independencia a los autores, sino también, en algunos casos como el de Alexander Pope, la riqueza. Como escribía Oliver Goldsmith en 1762: "En la actualidad, los pocos poetas de Inglaterra ya no dependen de los grandes para su subsistencia; ahora no tienen más patronos que el público, y este, considerado colectivamente, es un amo bueno y generoso . . . Todo hombre culto de la comunidad, al comprar lo que escribe un hombre de letras, contribuye a recompensarlo. Por lo tanto, la ridiculez de vivir en una buhardilla puede haber sido juiciosa en la época anterior, pero ya no lo es, porque no es auténtica". Citado en Alexander Beljame, *Men of Letters and the English Public in the XVIII th Century* (Londres, Kegan Paul, 1948), p. 385. La primera edición francesa apareció en 1881. Las cifras sobre la riqueza de Pope por la venta de sus libros se hallarán en las pp. 366-370.

dencia, la voluntad de liberarse, no solo de los patronos, sino también de todas las convenciones, halló expresión en el modernismo y, en su forma extrema, en la idea del yo sin trabas.

El impulso que acicatea al empresario y al artista es la inquietud de buscar lo nuevo, de rehacer la naturaleza y de remodelar la conciencia. Como escribió Marx, en un himno casi hiperbólico a la burguesía de *El manifiesto comunista:*

> Durante su dominación apenas de cien años, la burguesía ha creado fuerzas productivas más masivas que todas las generaciones anteriores. La sujeción al hombre de las fuerzas de la naturaleza, la maquinaria, la aplicación de la química a la industria y la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, el telégrafo, el desbrozamiento de continentes enteros para el cultivo, la canalización de ríos, hacer surgir del suelo poblaciones enteras: ¿qué siglo anterior tuvo siquiera el presentimiento de que tales fuerzas productivas dormitaban en el seno del trabajo social?. . .
>
> La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción y, por este medio, las relaciones de producción, y con ellas todas las relaciones de la sociedad . . . Son barridas todas las relaciones fijas, estables, congeladas, y todas las relaciones recientemente formadas se hacen anticuadas antes de que puedan osificarse. Lo sólido se disuelve en el aire, todo lo sagrado es profanado, y el hombre se ve finalmente compelido a enfrentar con sus sentidos sobrios sus condiciones reales de vida y sus relaciones con sus semejantes[14].

Con respecto al artista, Byron expresó mejor que nadie la inquieta vanidad del yo sin trabas, y su impetuoso romanticismo imprimió su sello a toda una época:

> El gran objeto de la vida es la sensación, sentir que existimos, aunque sea en el dolor; es esta "anhelante impresión de vacío" lo que nos impulsa a jugar, a combatir, a viajar, a la inmoderada pero agudamente sentida búsqueda de toda descripción cuyo principal atractivo es la agitación inseparable de su adquisición[15].

Ambos impulsos fueron, históricamente, aspectos diversos del mismo oleaje sociológico de la modernidad. Juntos abrieron el mundo occidental de una manera radical. Sin embargo, la paradoja extraordinaria es que cada impulso adquirió aguda conciencia del otro, lo temió y trató de destruirlo. Radical en la economía, la burguesía se hizo conservadora en moral y en gustos culturales. Este impulso económico burgués se organizó en una estructura de carácter sumamente restrictiva, cuyas energías se canalizaron en la producción de bienes y en un conjunto de actitudes hacia el trabajo que se distinguieron por el temor al instinto, la espontaneidad y el impulso errante. En el puritarismo extremo de América del Norte, se aprobaron leyes para refrenar la conducta inmoderada, mientras que en pintura y literatura el gusto burgués se inclinó por lo heroico y trivial.

Así, el impulso cultural –tomo a Baudelaire como a su figura ejem

[14] Karl Marx, *Selected Works* (Moscú, 1935), vol. I, pp. 210, 208-209.

[15] *Byron's Letters and Journals*, ed. por Leslie A. Marchand (Cambridge, Harvard University Press, Belknap, 1974), col. 3, p. 109.

plar— se convirtió en cólera contra los valores burgueses. "Ser un hombre útil siempre me ha parecido algo totalmente espantoso", declaraba Baudelaire. La utilidad, el racionalismo y el materialismo son estériles, y el burgués no tiene vida espiritual ni excesos. Lo que la moderna empresa comercial creó fue la "cruel e implacable regularidad" de la industria: "La mecanización . . . nos americanizará. El progreso nos atrofiará, y a toda nuestra parte espiritual . . ."[16]

Lo sorprendente es que, mientras la sociedad burguesa introdujo un individualismo radical en la economía y así la disposición a destruir todas las relaciones sociales tradicionales en el proceso, la clase burguesa temió el individualismo experimental radical del modernismo en la cultura. Recíprocamente, los experimentalistas radicales en la cultura, desde Baudelaire hasta Rimbaud y Alfred Jarry, deseaban explorar todas las dimensiones de la experiencia, pero odiaban con todas sus fuerzas la vida burguesa. Todavía está por escribirse la historia de este enigma sociológico, de cómo surgió este antagonismo[17].

En la historia de la sociedad burguesa, tuvieron lugar una serie de "mutaciones" sociológicas que transformaron radicalmente los ámbitos de la cultura y de la economía. En la cultura, hubo un cambio radical en el significado del individuo, que de un ser pasó a convertirse en un yo. De igual alcance fue el paso de las restricciones a la aceptación de los impulsos. En la economía, se produjo un cambio decisivo en el carácter de las motivaciones que llevan a un hombre al trabajo y a relacionarse positiva y negativamente con el trabajo.

La filosofía clásica sustentaba una teología metafísica, como dice

[16] Veáse César Graña, "Bourgeois Enterprise and Modern Life", en *Bohemian versus Bourgeois* (Nueva York, Basic Books, 1964), especialmente pp. 95-98; y Joseph D. Bennett, *Baudelaire: A Criticism* (Princeton, Princeton University Press, 1944), especialmente los caps. 2 y 3, sobre la concepción del mal en Baudelaire, que se relaciona con el examen siguiente.

[17] ¿Hay algo semejante en el mundo comunista?. La revolución rusa provocó un estallido sin precedentes de vitalidad y experimentación en todas las artes. Cientos de artistas y escritores aceptaron la revolución con entusiasmo. "El cubismo y el futurismo fueron las formas revolucionarias en el arte que presagiaron la revolución en la vida política y económica de 1917", declaró Malevich. El constructivismo fue proclamado la nueva estética de la sociedad comunista. En el dibujo, la pintura y la escultura surgieron las innovaciones de Tatlin, Lissitsky, Gabo y Pevsner, así como las abstracciones de Kandinsky y Malevich. En el teatro se realizaron los experimentos estilísticos de Meyerhold, Tairov y Vajtangov. En poesía surgieron los futuristas triunfantes, como Maiakovski ("las calles son nuestros pinceles, las plazas nuestra paleta"), y los simbolistas, como Block y Belii (quienes interpretaron la revolución como una epifanía religiosa). En la ficción, aparecieron los escritos de Babel y Pilniak, Zamiatin y Bulgakov; en el cine, las películas de Einsestein y Pudovkin.

En el decenio de 1930 todo había terminado. Solo quedó el frío pastel de un "realismo socialista" definido por el partido. Los que habían creado esos febriles experimentos estaban encarcelados, se habían suicidado, habían sido silenciados o se hallaban en el exterior. Evidentemente, se planteó la cuestión de si en una sociedad tan obsesivamente dedicada a movilizar una multitud para la industrialización, la independencia o los impulsos errabundos de los artistas y los escritores no sería una "diversión" de la creación del "nuevo hombre" y de la canalización de las energías económicas que el partido trataba de dirigir.

Lovejoy, que concebía a los *seres* como poseedores de una naturaleza, y por ende una cualidad común. Como escribió Platón en el *Timeo*, "un ser 'bueno' debe estar libre de la 'envidia', pues lo que es más perfecto necesariamente engendra o se desborda en lo que es menos perfecto, y no puede 'permanecer dentro de sí mismo' ". Había una jerarquía de la virtud, en la que lo inferior derivaba de lo superior. Pero en la conciencia moderna no hay un ser común, sino un *yo*, y la preocupación de este yo es su *autenticidad* individual, su carácter único e irreductible, libre de los artificios y las convenciones, las máscaras y las hipocresías, las deformaciones del yo por la soledad. Esta preocupación por el yo auténtico hace del motivo y no de la acción –del impacto sobre algo, y no de las consecuencias morales para la sociedad– la fuente de los juicios éticos y estéticos[18].

Pero el contexto más amplio fue el paso de la religión a la cultura secular en el modo en que la conducta expresiva es manejada en la sociedad moderna. En la historia de la sociedad, particularmente de la sociedad occidental, ha habido siempre una dialéctica de la libertad y la restricción. Hallamos en las grandes religiones históricas un temor de lo demoníaco, de la naturaleza humana sin frenos. Y estas religiones han sido religiones de la restricción. El paso a la liberación se produce con la quiebra de la autoridad religiosa a mediados del siglo XIX. En efecto, la cultura –en particular, la cultura modernista– se apoderó de la relación con lo demoníaco. Pero en lugar de domesticarlo, como trató de hacer la religión, la cultura secular (el arte y la literatura) comenzó a aceptarlo, a explorarlo y a solazarse en ello, llegando a considerarlo como una fuente de creatividad. En la reivindicación de la autonomía de lo estético, surgió la idea de que la experiencia en y por sí misma es el valor supremo, que todo debe ser explorado, que todo debe permitirse, al menos para la imaginación, si no realizado en la vida. En la legitimación de la acción, el péndulo osciló hacia la liberación, lejos de la restricción[19].

Así, el modernismo ha sido el seductor. Su poder derivó de la idolatría del yo. Su atractivo provino de la idea de que la vida misma debe ser una obra de arte, y de que el arte sólo puede expresarse contra las convenciones de la sociedad, en particular de la sociedad burguesa. Cuando estuvo vinculado con la política, como ha ocurrido a veces, el modernismo fue subversivo de la sociedad contemporánea, sea en la ira de hombre de la derecha, como Wyndham Lewis, sea en las bromas de hombres de izquierda, como Breton y los surrealistas.

---

[18] Dos libros que, conjuntamente, brindan un cuadro completo de esta transformación son el de Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Harvard University Press, 1936), especialmeente el cap. 2, sobre la filosofía griega, y el cap. 10, sobre el romanticismo (la cita anterior del *Timeo* está en las pp. 315-316); y el de Lionel Trilling *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Harvard University Press, 1972).

[19] El argumento está desarrollado en mi ensayo sobre la religión y la cultura, p. 157. Un extraordinario examen del papel de lo demoníaco en su relación con la teología y el arte se hallará en la sección "The Demonic" del libro de Paul Tillich *The Interpretation of History* (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1936), pp. 77-115. El ensayo apareció originalmente en alemán, en 1926.

Hoy el modernismo está agotado. No hay tensión. Los impulsos creadores se han debilitado. Se ha convertido en un recipiente vacío[20]. El impulso a la rebelión ha sido institucionalizado por la "masa cultural"[21], y sus formas experimentales se han transformado en la sintaxis y la semiótica de la propaganda y la alta costura. Como estilo cultural, existe en la forma del buen tono radical, que permite a la masa cultural el lujo de estilos de vida "más libres", conservando al mismo tiempo confortables ocupaciones dentro de un sistema económico que también se ha transformado en sus motivaciones.

Si pasamos al impulso económico, el problema de la virtud surgió a causa del rol dual, y necesariamente contradictorio, del individuo como *citoyen* y como *bourgeois*. Como lo primero, tenía obligaciones hacia el orden político del que formaba parte; como lo segundo, tenía ocupaciones privadas que realizaba en su propio interés. Jeremy Bentham había negado que hubiese una entidad tal como la comunidad. Es un cuerpo ficticio, decía. Pero hay una diferencia real entre una decisión social y la suma total de las decisiones individuales. Una sociedad puede decidir que, para corregir el déficit de su balanza de pagos, debe ahorrar petróleo, pe-

---

[20] Como veterano poeta modernista, Octavio Paz ha escrito: "Hoy. . . el arte moderno está empezando a perder su poder de negación. Desde hace algunos años sus rechazos han sido repeticiones rituales: la rebelión se ha convertido en procedimiento, la crítica en retórica, la transgresión en ceremonia. La negación ya no es creadora. No afirmo que estemos contemplando el fin del arte: estamos contemplando el fin de la *idea de arte moderno.*" Paz ha escrito un sutil examen de la idea de lo moderno, en particular de la forma un poco diferente que ha tomado en la cultura hispánica. Mi única discrepancia sería con la palabra "hoy". Creo que el modernismo perdió su poder hace cincuenta años. Véase Octavio Paz, *Children of the Mire: Modern Poetry from Romanticism to the Avant-Garde* (Cambridge, Harvard University Press, 1974). La cita es de la p. 149.

Una opinión anterior, proveniente de una fuente más hostil, es la de Renato Poggioli, *The Theory of the Avant-Garde* (Cambridge, Harvard University Press, 1968), especialmente las pp. 209-231, donde se hallará un convincente análisis del modernismo.

[21] Por "masa cultural" entiendo, en primer lugar, un público suficientemente amplio como para dar sustento a un mundo de producción cultural propio. En un sentido profesional, esta masa cultural consistiría principalmente en aquellas personas que están en las industrias del conocimiento y las comunicaciones, quienes, junto con sus familias, ascenderían a varios millones de personas.

Sociológicamente, esta masa cultural tiene tres componentes. No abarca a los creadores de cultura, sino a sus *transmisores:* los que trabajan en la educación superior, las imprentas, las revistas, los medios radiales, el teatro y los museos, que procesan e influyen en la recepción de productos culturales serios. Es suficientemente grande como para ser un *mercado* para la cultura, pues compran libros, reproducciones y grabaciones musicales serias. Es también el grupo que, como autores, editores de revistas, cineastas, músicos, etc., produce los materiales populares para el público más amplio de la masa cultural.

Pero esto solo se refiere a la masa cultural en gran escala. Inevitablemente, hay círculos menores –a los que Tom Wolffe llama los *culturati*– que tratan de establecer un tono más cultural, que tratan de ser "modernos", o estar "a la moda" con las corrientes de vanguardia. Los alemanes lo llaman *Tendenz*, es decir, girar con los vientos culturales. Lo que la modaes a la indumentaria y los caprichos a una cultura juvenil, la *Tendenz* o difusión de *Tendenz* es a los *culturati.*

ro cada individuo, obedeciendo a sus propias necesidades, puede incrementar sus compras. Es igualmente claro que lo que un individuo quiere a menudo para sí (como una carretera despejada) en el agregado se convierte en una pesadilla. De modo que el equilibrio de los apetitos privados y la responsabilidad pública es real. ¿Cómo se lo mantiene?

En el temprano desarrollo del capitalismo, el impulso económico sin freno fue controlado por las restricciones puritanas y la ética protestante. Se trabajaba por la obligación de cada uno a su propia vocación o para cumplir con la norma de la comunidad. Pero la ética protestante fue socavada, no por el modernismo, sino por el propio capitalismo. El más poderoso mecanismo que destruyó la ética protestante fue el pago en cuotas, o crédito inmediato. Antes, era menester ahorrar para poder comprar. Pero con las tarjetas de crédito se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas. El sistema se transformó por la producción y el consumo masivos, por la creación de nuevas necesidades y nuevos medios de satisfacerlas.

La ética protestante había servido para limitar la acumulación suntuaria (pero no la acumulación de capital). Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, solo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental. Queda el argumento de que el capitalismo sirve de base a la libertad, a la elevación del nivel de vida y la superación de la miseria. Pero aunque estos argumentos fueran ciertos --pues es obvio que la libertad depende más de las tradiciones históricas de una sociedad que del sistema capitalista en sí, y ahora hasta se pone en tela de juicio la capacidad del sistema para mantener el crecimiento económico--, la falta de un vínculo trascendental, la sensación de que una sociedad no brinda algún conjunto de "significados supremos" en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema[22].

El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo. Y en el *ethos* liberal que ahora prevalece, el impulso modernista, con su justificación ideológica de la satisfacción del impulso como modo de conducta, se ha convertido en el modelo de la *imago* cultural. Aquí reside la contradicción cultural del capitalismo. En esto ha terminado el doble vínculo de la modernidad.

La palabra "economía" proviene del griego *oikos,* casa, pero el mundo antiguo no conoció una economía, un sistema de mercados interdependientes regulados por el precio, como el nuestro. Tampoco pensaba en términos "económicos", esto es, con la idea de cálculo. La producción era para la casa y se ajustaba a las necesidades. Estas necesidades eran de origen biológico: alimento suficiente, refugio adecuado, condiciones sanitarias eficientes. Como decía Aristóteles, "hay un límite fijo (para la

[22] Un dcarrollo de este argumento se hallará en Irving Kristol, "When Virtue Loses All her Loveliness–Some Reflections on Capitalism and 'The Free Society' ", en *The Public Interest,* nº 21 (Otoño de 1970), reimpreso en *Capitalism Today,* ed. por Daniel Bell e Irving Kristol (Nueva York, Basic Books, 1971).

propiedad que se necesita en el arte de la administración de la casa)".

Lo que define a la sociedad burguesa no son las necesidades, sino los deseos. Los deseos son psicológicos, no biológicos, y son también ilimitados. La sociedad no es considerada como una asociación natural de hombres —la *polis* o la familia— regida por un propósito común, sino como un compuesto de individuos atómicos que sólo buscan su propia gratificación. La psicología del hombre, según la describió Hobbes en el libro primero de *El Leviatán*, se caracteriza por una tendencia apetitiva que le lleva ferozmente a realizar sus deseos. En una sociedad moderna, el motor del apetito es un nivel de vida cada vez mayor y la diversidad de productos que tanto contribuyen a dar esplendor a la vida. Pero es también, por su énfasis en la ostentación, un implacable despilfarro de recursos. La desigualdad se origina psicológicamente, como Rousseau lo expuso brillantemente en el *Segundo Discurso*, cuando los hombres "solitarios" comienzan a unirse y descubren que el más fuerte, el más hermoso, el mejor bailarín y el mejor cantor obtienen una parte indebida de los bienes. La envidia comienza a mostrar su rostro. A fin de ser como el más hermoso o el más astuto, los otros comienzan a disimular, se usan cosméticos para tapar la tosquedad y la fealdad, y las apariencias comienzan a importar más que la realidad. Si el consumo representa la competición psicológica por el estatus, entonces podemos decir que la sociedad burguesa es la institucionalización de la envidia[23].

Cuando los recursos son abundantes, o cuando los individuos aceptan un alto grado de desigualdad como normal o justo, es posible acomodar el consumo. Pero cuando todo el mundo en la sociedad exige más, lo espera como un derecho, y los recursos son limitados (más por el coste que por la cantidad), entonces se comienza a discernir las bases de la tensión entre las exigencias del orden político y las limitaciones que fija la economía. Vemos aquí un traspaso por el cual el "apetito irrestricto" se ha desplazado del ámbito económico al político. Examinando el orden político occidental de la segunda mitad del siglo XX, observamos cinco elementos que, en conjunto, están transformando estructuralmente el viejo sistema de mercados.

Primero, hallamos expectativas institucionalizadas de crecimiento económico y un nivel de vida en ascenso; estas se han convertido, en el cambio actual de valores, en la sensación de *tener derecho* a ellas. Presenciamos, hoy, una revolución de los derechos en ascenso.

Segundo, comprendemos la incompatibilidad de diversos deseos y, lo que es más importante aún, de valores diversos. Los filósofos de la Ilus-

---

[23] Es sorprendente cuán poco se ha utilizado la idea de envidia en la literatura sociológica como fuente de la competencia de estatus. Un autor olvidado, a este respecto, es Adam Smith, quien en su *Teoría de los sentimientos morales* sostenía que si las personas fueran impulsadas por motivos económicos solamente, habría poco estímulo para aumentar la producción por encima de las necesidades. El "desarrollo" económico empezó porque los hombres se sintieron arrastrados por un impulso a lograr estatus. Este es también el tema que desarrolló Veblen en su famoso libro, hoy olvidado, *Teoría de la clase ociosa*.

tración suponían que hay una respuesta única a toda cuestión única. Estas respuestas, cuando se las une coherentemente, constituyen una solución racional a los problemas sociales. La exigencia fundamental es ser "objetivo" en la formulación de las respuestas: reducir las "parcialidades" que derivan de una educación parroquial, eliminar los prejuicios y la superstición, renunciar a la tradición y al egoísmo, etcétera. Para ser objetivos, es menester "purificar" las ideas (este era el significado original del quijotesco término *ideología*), y para ser éticamente racionales, es necesario "universalizar" la propia conducta en la forma de un imperativo categórico. No obstante, llegamos a comprender que hay incompatibilidades inherentes a valores como la libertad y la igualdad, la eficiencia y la espontaneidad, el conocimiento y la felicidad. Y sabemos, empíricamente, que, si sumamos los costes de todos los objetivos sociales establecidos por una sociedad (como los organismos gubernamentales han tratado de hacerlo, empezando por la Comisión de Objetivos Nacionales creada por Eisenhower en 1959), hallamos que no tenemos suficientes recursos para alcanzarlos todos simultáneamente. Los problemas de elección son ineludibles.

Tercero, reconocemos que el crecimiento ecónomico tiene enormes efectos "colaterales". Es obvio que el aumento del número de automóviles crea un humo sofocante en las ciudades; y esto es relativamente fácil de resolver. Más inquietante es el hecho de que el creciente uso de fertilizantes químicos para incrementar la producción de alimentos (que ha hecho de la agricultura norteamericana la más eficiente del mundo) también tiene como resultado el lanzamiento de nitratos a los ríos y lagos, con la consiguiente contaminación de estas aguas. ¿Cómo se logra el equilibrio entre el alimento y la contaminación o, en un caso análogo, entre la minería a cielo abierto para extraer carbón y el afeamiento en gran escala del paisaje rural?.

La convergencia simultánea de la demanda creciente, el rezago en la capacidad de producción (en particular, en la capacidad para el procesamiento primario, como en el caso del acero) y el coste en ascenso de los recursos (para no hablar de la manipulación política de los precios del petróleo) ha llevado, en cuarto lugar, a una inflación mundial. Pero la inflación, como estamos empezando a comprender, no es un elemento transitorio sino un componente estructural de una economía moderna, la consecuencia en gran medida inevitable de la promoción del crecimiento económico y el pleno empleo. La cuestión, sin embargo, es si la inflación puede ser "controlada" a un ritmo manejable.

Y en quinto lugar, hemos comenzado a centrar las decisiones cruciales concernientes a la economía y la sociedad en la esfera política, en lugar del mercado difuso y mezclado. Esta es una consecuencia, no de una conversión ideológica (en todo caso, ha habido resistencias aún por parte de aquellos que, a pesar de su ideología, han mantenido y extendido el sistema de los controles políticos, como Eisenhower y Nixon), sino de las transformaciones estructurales del orden político occidental.

El hecho político fundamental en la segunda mitad del siglo XX ha si-

do la extensión de las *economías dirigidas por el Estado.* Estas surgieron originalmente por la necesidad de salvar al sistema de la crisis, luego se desarrollaron por las exigencias de una economía de guerra y el aumento de los compromisos militares, y finalmente a causa del papel estratégico de la política fiscal en los niveles de gastos y planes de inversión. En el último cuarto del siglo XX, vamos hacia *sociedades administradas por el Estado.* Y estas surgen a causa del aumento de las exigencias sociales en gran escala (salud, educación, bienestar, servicios sociales, etc.) que se han convertido en reclamaciones de la población.

Las nuevas "luchas de clases" de la sociedad postindustrial son menos un conflicto entre administradores y obreros en la empresa económica que un forcejeo entre varios sectores organizados para influir en el presupuesto del Estado. Allí donde los gastos estatales se aproximan al 40 por ciento del Producto Nacional Bruto, como casi ocurre ya en los Estados Unidos, o a más del 50 por ciento, como en los países escandinavos, los principales problemas políticos son la asignación de recursos y la incidencia de los impuestos. A esto me refiero cuando hablo del surgimiento de la "sociología fiscal" (el término es de Schumpeter) como característica central de la moderna economía política.

La cuestión de las relaciones entre "el Estado y la sociedad", entre el interés público y el apetito privado, es, obviamente, el problema principal del orden político para las décadas futuras. Las instituciones del derecho, la economía y la política, en la sociedad burguesa, se han orientado hacia los individuos y la regulación del intercambio entre ellos, considerando las ideas de racionalidad formal y de imperio de la ley como principalmente de procedimiento, más que sustantivas. La naturaleza del "derecho público", que considera las reclamaciones sustantivas de la comunidad como anteriores a las de los individuos, será uno de los principales problemas para la teoría legal.

Sociológicamente, se plantea la cuestión del peso de la influencia estatal. Un sistema de capitalismo de Estado podría convertirse fácilmente en un Estado corporativo, y el del socialismo de Estado en otro tan abrumado por las exigencias rivales de grupos sociales que limite la capacidad de crecimiento de la economía y sobrecargue el sistema político de múltiples reclamaciones. Pero también es probable que, en los Estados Unidos, una economía dirigida por el Estado y una sociedad administrada por el Estado no guste a nadie. Las corporaciones de negocios se resisten a la regulación gubernamental, aunque ella permita mantener los beneficios, pues el grado de interferencia con la autoridad gerencial es grande. Los radicales desconfían cada vez más del gobierno y de la planificación (pues solo beneficia a los planificadores y los burócratas), aunque su primera reacción ante cualquier problema es exigir más "gobierno", como si esta abstracción fuera equivalente al bien público. Y la administración estatal que sobrevendrá será una monstruosidad burocrática engorrosa, tironeada en todas direcciones por el clamor de subsidios y reclamaciones, por parte de diversos grupos corporativos y comunales, pero atiborrada de apropiaciones gubernamentales cada vez mayores hasta convertirse

realmente en un Leviatán.

La dificultad principal es doble: la sociedad occidental carece al mismo tiempo de *civitas*, la disposición espontánea a sacrificarse por el bien público, y de una filosofía política que justifique las reglas normativas de las prioridades y asignaciones en la sociedad.

La economía liberal suponía que el mercado era un árbitro suficiente del bienestar público; en él, las utilidades diferentes de los individuos y la escasez de diversos bienes llegarían a un equilibrio que armonizaría la intensidad de los deseos y la disposición a pagar el precio requerido. El marxismo clásico tenía una respuesta en todo diferente al problema de la justicia relativa en la sociedad. Suponía que la competencia, la envidia y el mal resultaban todos de la escasez, y que la abundancia de bienes haría innecesarios tales conflictos. En la sociedad postindustrial (como señalé en mi libro anterior) habrá nuevos tipos de escasez que los utopistas del siglo XIX nunca pudieron entrever: escasez de información, proveniente del crecimiento del conocimiento técnico y la creciente necesidad de divulgación, y de los costes en ascenso del "tiempo", como resultado de la creciente participación de los individuos y de la necesidad de coordinar esas actividades en el proceso político.

La economía es el arte de asignar recursos escasos a demandas rivales. La fantasía del marxismo fue la idea de que en el comunismo se "aboliría" la economía; esta era la razón por la cual no era necesario pensar en cuestiones como los privilegios relativos y la justicia social. Pero el quid es que todavía debemos pensar en términos de economía, y probablemente siempre habrá que hacerlo. La cuestión, pues, es si podemos llegar a un conjunto de reglas normativas que traten de proteger la libertad, recompensar las realizaciones y fortalecer el bien social, dentro de las limitaciones de la "economia".

En estos ensayos propongo la idea de un *hogar público;* no de un tercer sector junto al hogar doméstico y la economía de mercado, sino una esfera que abarque a ambos y trate de utilizar los mecanismos del mercado allí donde es posible, pero dentro del marco explícito de objetivos sociales. Es una concepción liberal, por la creencia de que el individuo debe ser la unidad primaria de la sociedad civil y de que el logro individual debe tener una justa recompensa. Pero lo que intento hacer es separar el liberalismo político de la sociedad burguesa. Históricamente, estuvieron asociados en su origen, pero uno no depende del otro. De hecho, el liberalismo político es una filosofía que ha sufrido haber sido usada para justificar las pretensiones irrestrictas de los apetitos económicos privados. El problema del hogar público es cómo juzgar las pretensiones de un grupo frente a otro, cuando ambos tienen razón; sopesar las pretensiones de las personas como miembros de grupos, frente a los derechos individuales; equilibrar la libertad y la igualdad, la equidad y la eficacia. El punto de partida, creo, debe ser el reconocmiento del carácter público de los recursos y necesidades (no los deseos), y el principio de las *diferencias relevantes* para decidir sobre la justicia de pretensiones diversas. Estas son las intenciones del ensayo principal de la sección sobre el orden político.

En el último cuarto del siglo XX se presenciarán cambios significativos en el poder económico y político, pero serán cambios en el poder de Estados nacionales, más que provenientes de la competencia de sistemas sociales, como el capitalismo y el socialismo[24]. El poder económico de la sociedad industrial avanzada reposa en su elevada tecnología, su capacidad de movilizar capital y el vigor de su competencia administrativa. A veces se olvida que fue responsable de una de las mayores expansiones de la historia económica, y que duró más de un cuarto de siglo. La producción industrial del mundo experimentó un extraordinario aumento de tres veces y media entre 1948 y 1973, con una tasa media de aumento del 5 por ciento anual. (La tasa de crecimiento de Japón fue del doble que la media mundial, y la Gran Bretaña de la mitad, siendo ambas sociedades capitalistas.) Durante toda una generación como ha señalado el *Economist,* todos los países industriales prosperaron[25]. Este auge de las inversiones puso, de hecho, las bases estructurales para la inflación mundial en las sociedades capitalistas avanzadas a principios del decenio de 1970.

El problema de la energía puso de relieve la vulnerabilidad de las sociedades industriales occidentales por su dependencia del petróleo, situación creada por su baratura. (¿La Unión Soviética se vio libre del problema porque es comunista o porque tiene abundante petróleo y gas natural?) Y el traspaso de capital, a causa de los ingresos del petróleo, ha ejemplificado la debilidad de una economía mundial ligada casi totalmente al dólar.

Sin embargo, es demasiado pronto para borrar el poder económico occidental. Al final del decenio, quizá la dependencia de los países occidentales del petróleo del Medio Oriente se haya reducido en buena medida; habrá nuevas y diferentes fuentes y tipos de energía. Durante un tiempo tal vez haya un traspaso de capital en gran escala a los países del Medio Oriente, pero la primacía económica de Occidente reside en su alta tecnología y administración, y esta primacía debe reafirmarse. Lo que los sucesos económicos internacionales de la década de 1970 revelaron fue el fra-

---

[24] En su apocalíptico libro *La perspectiva del hombre,* Robert Heilbroner plantea la cuestión de si las diversas sociedades nacionales o los diferentes sistemas sociales, el capitalismo y el socialismo, podrán hacer frente a las grandes crisis en los grandes recursos ecológicos y en la población que prevé para fines del siglo. Luego pasa a examinar la aptitud del "capitalismo" y del "socialismo" para hacer frente a esas crisis. Pero la *aptitud* es una cuestión política, y las unidades efectivas de acción política son necesariamente las distintas sociedades nacionales, no los sistemas sociales abstractos. No pretendo subestimar el papel de un sistema social en el modelamiento de las pautas en la distribución de los ingresos y del poder dentro de una sociedad, con lo cual crea puntos de influencia efectiva, pero no creo que tales distribuciones sean el modo en que una sociedad responde a las crisis ni las razones efectivas para hacerlo. Suecia y los Estados Unidos, la Unión Soviética y Yugoslavia, pueden responder de diferente manera, menos a causa de sus "sistemas sociales" que de la voluntad política encarnada en la tradición y el sentido de la *civitas.* O, para decirlo más formalmente, el "actor" social no es el "sistema", sino la sociedad política.

[25] "Who Will Survive the Slump?", *Economist,* 28 de diciembre 1974, pp. 40-42.

caso de la conducción política en hacer frente a las urgencias económicas, y este es un aspecto diferente, y más inquietante, de la inestabilidad del orden internacional.

Pero no me referiré a los sucesos de la década, sino a las crisis culturales, más profundas, que acechan a las sociedades burguesas y que, a la larga, desvitalizan un país, confunden las motivaciones de los individuos, provocan una sensación de *carpe diem* y socavan su voluntad cívica. Los problemas conciernen menos a la adecuación de las instituciones que a los tipos de significados que sustentan a una sociedad.

La sociedad burguesa, ha escrito Irving Kristol, no está preparada moral e intelectualmente para las calamidades. Por un lado, está el temple liberal, que reinterpreta todas las cuestiones existenciales como "problemas" y busca "soluciones" a los problemas. (Nuevamente, es la idea racionalista de que a toda pregunta única hay una respuesta única.) Por el otro, está el supuesto utópico de que hay fines ilimitados que son alcanzables mediante la maravillosa maquinaria de la eficiencia económica, si no tecnológica. Sin embargo, nos ha golpeado la calamidad, y volverá a hacerlo una y otra vez.

En el pasado, las sociedades humanas han estado preparadas para la calamidad por los asideros enraizados en la experiencia pero que también brindaban una concepción transtemporal de la realidad. Tradicionalmente, ese asidero fue la religión, pues esta, como ha señalado Clifford Geertz, "sintoniza las acciones humanas con un orden cósmico visualizado y proyecta imágenes de ese orden cósmico sobre el plano de la experiencia humana"[26]. Las sociedades modernas han sustituído la religión por la utopía: no la utopía como un ideal trascendente, sino como algo que debe realizarse a través de la historia (progreso, racionalidad, ciencia) con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución.

El problema real de la *modernidad* es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo; a falta de un pasado o un futuro, solo hay un vacío. El nihilismo fue antaño una filosofía temeraria, como lo fue para Bazarov, cuando había algo que destruir y algo que poner en su lugar. Pero hoy, ¿qué queda por destruir del pasado, y quién tiene esperanza en un futuro?

El intento de hallar estímulo y sentido en la literatura y el arte, como sustitutos de la religión, llevó al modernismo como forma de cultura. Pero el modernismo se ha agotado, y los diversos tipos de posmodernismo (en el esfuerzo psicodélico de expandir la conciencia sin límites) son simplemente la descomposición del yo en un esfuerzo por borrar el ego individual. La idea de revolución aún hipnotiza a algunos[27], pero los proble-

---

[26] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, Basic Books, 1973).

[27] Nadezhda Mandelstam ha escrito de la experiencia rusa: "Mi hermano Evgeni Yakovlevich solía decir que el papel en el sojuzgamiento de la intelectualidad no lo

mas reales surgen "al día siguiente de la revolución", cuando el mundo terrenal invade nuevamente la conciencia y se descubre que las ideas morales son abstractas frente al deseo indomable de incentivos materiales o de lograr privilegios para los propios hijos. Así, hallamos que una sociedad revolucionaria se burocratiza o se enreda incensantemente en el torbellino de la revolución permanente[28].

¿Qué nos mantiene aferrados a la realidad, si nuestro sistema secular de significados resulta ser una ilusión?. Me arriesgaré a dar una respuesta anticuada: el retorno de la sociedad occidental a alguna concepción de la religión. En su *Lettre du voyant* (Carta del vidente), Rimbaud señalaba: "Je sais qu'il faut être voyant, se faire voyant". (Sé que es necesario ser vidente, hacerse vidente.) Ser un *voyant* significa discernir, en el otro extremo del arte y la historia, realidades que los ojos de otros no han logrado todavía ver, "inspecter l'invisible et entendre l'inoui" (inspeccionar lo invisible y oir lo inaudito)[29].

Si es verdad que las palabras del poeta apuntan al futuro, entonces, en ese país en que la poesía contemporánea ha hecho oir su voz más vigorosa y ha expresado la angustia más humana —en la Unión Soviética— la religión conocería el mayor florecimiento en la cultura, si se rompieran los grilletes políticos del régimen. En la escritura invisible que se percibe sordamente, el tema subterráneo recurrente es el de la salvación del hombre mediante la resurrección de la fe tradicional[30].

Lo que la religión puede restaurar es la continuidad de las generaciones, volviéndonos a las circunstancias existenciales que son el fundamento de la humildad y el interés por los otros. Pero no puede fabricarse tal

---

desempeñó el terror ni el soborno (aunque bien sabe Dios que hubo bastante de ambos), sino la palabra 'revolución', que ninguno de ellos podía resignarse a abandonar. Es una palabra a la cual han sucumbido naciones enteras, y su fuerza era tal que uno se pregunta por qué nuestros gobernantes aún necesitaban de las prisiones y la pena capital". *Hope Against Hope* (Nueva York, Atheneum, 1970) p. 126.

[28] Uno de los episodios más divertidos y reveladores de la Revolución Cultural china fue el hecho de que, cuando cientos de miles de jóvenes inspirados invadieron Pekín en 1966, hallaron que cada contingente usaba distintivos con el nombre de su ciudad, pero algunos distintivos eran más escasos y por ende más raros que otros. Inmediatamente, y de manera espontánea, surgió un mercado que vendía diversos distintivos a bajo precio. Los jóvenes hacían alarde de los escasos distintivos que habían logrado comprar mientras realizaban sus demostraciones contra la restauración del capitalismo y por la revolución cultural. Véase *Red Guard:* The Political Biography of Dai Msiau-ai, ed. a cargo de Gordon A. Bennett y Ronal N. Montaperto (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1972), p. 99.

[29] Véase Poggiolo, op. cit., p. 125. El texto completo de la *Lettre du voyant* ha sido traducido torpemente como "The Post as Visionary" en Edgell Rickword, *Rimbaud: The Boy and the Poet* (Londres, Background Books, 1962), pp. 153-155.

[30] Este es el hilo que corre por los poemas de *El Doctor Zhivago.* En el poema final, "El jardín de Getsemaní", Pasternak escribe:

> Pero ahora el libro de la vida ha llegado a una página que es más preciosa que todas las páginas sagradas. Lo que entonces se escribió ahora debe realizarse. Hágase, pues. Amén.
>
> o o o
>
> Descenderé a mi tumba. Y al tercer día me levantaré de nuevo.

continuidad ni montarse una revolución cultural. Este hilo se entreteje en aquellas experiencias que nos dan un sentido trágico de la vida, una vida que se vive al borde de la navaja, entre la finitud y la libertad.

> Y como balsas flotando río abajo, así me arrastrarán los siglos, como un remolque, en busca de juicio, saliendo de las tinieblas.

Y este hilo es recogido por Joseph Brodsky una década después:

> La totalidad de los abrazos de hoy dan menos amor que los brazos extendidos de Cristo en la cruz. El hallazgo de este poeta cojo se perfila ante mí en Semana Santa, del sesenta y siete, obstruyendo mi salto al mil novecientos noventa.

"The poems of Yurii Zhivago", trad. de Bernard Guilbert Guerney, en *El Doctor Zhivago* (Nueva York, Pantheon, 1958), pp. 558-559; Joseph Brodsky, "Adieu, Mademoiselle Véronique", en *Selected Poems,* trad. de George Kline (Nueva York, Harper & Row), p. 136. El "poeta cojo", como señala el traductor, es una referencia directa a Pasternak, quien caminaba con una pequeña cojera.

Parte primera

EL DOBLE VINCULO DE LA MODERNIDAD

Capítulo I

LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO

La relación entre la estructura socioeconómica de una civilización y su cultura es, quizá, el más complicado de todos los problemas para el sociólogo. Una tradición del siglo XIX, tradición profundamente impregnada de las concepciones marxistas, sostenía que los cambios en la estructura social determinaban el alcance imaginativo del hombre. Una anterior visión del hombre –que lo veía como *homo pictor,* el animal creador de símbolos, más que como *homo faber,* un animal creador de herramientas– lo consideraba como la única criatura capaz de prefigurar lo que luego "objetivaría", o construiría en la realidad. Así, atribuía al ámbito de la cultura la iniciativa del cambio. Cualquiera que sea el grado de verdad de estos viejos argumentos con respecto al pasado, hoy la cultura ha adquirido suprema importancia; lo que el artista se representa en la imaginación anuncia, aunque sea oscuramente, la realidad social de mañana.

La cultura ha adquirido importancia suprema por dos razones complementarias. En primer término, la cultura se ha convertido en el componente más dinámico de nuestra civilización, superando hasta al dinamismo de la tecnología. Hay actualmente en el arte –como ha venido ocurriendo de manera creciente en los últimos 100 años– un impulso dominante hacia lo nuevo y original, una búsqueda consciente de formas y sensaciones futuras, de tal modo que la idea del cambio y la novedad superan las dimensiones del cambio real. En segundo término, en los últimos 50 años, aproximadamente, se ha producido la legitimación de este impulso cultural. La sociedad ahora acepta este papel de la imaginación, en lugar de considerar, como en el pasado, que la cultura establece una norma y afirma una tradición filosófico-moral con relación a las cuales lo nuevo puede ser medido y (por lo general) censurado. En verdad, la sociedad ha hecho más que aceptar pasivamente las innovaciones: ha proporcionado un mercado que engulle ávidamente lo nuevo, porque lo cree su-

perior en valor a todas las viejas formas. Así, nuestra cultura tiene una misión sin precedentes: es una búsqueda oficial e incesante de una nueva sensibilidad.

Por supuesto, es verdad que la idea de cambio domina también la economía y la tecnología modernas. Pero los cambios en estas se hallan limitados por los recursos disponibles y los costes financieros. También en política la innovación está constituida por las estructuras institucionales existentes y, en cierta medida, por la tradición.Pero los cambios en los símbolos expresivos y las formas, por difícil que pueda ser para la masa del pueblo absorberlos rápidamente, no hallan resistencia en el ámbito mismo de la cultura.

Lo singular en esta "tradición de lo nuevo" (como la ha llamado Harold Rosenberg) es que permite al arte liberarse de trabas, destruir todos los géneros y explorar todas las formas de experiencia y de sensación. Hoy, la fantasía cuesta poco (¿hay *algo* que sea juzgado extraño o execrable hoy?), fuera del riesgo de la locura personal. ¡Y hasta la locura, en los escritos de teóricos sociales como Michel Foucault y R. D. Laing, es considerada ahora como una forma superior de verdad! Las nuevas sensibilidades y los nuevos estilos de conducta asociados a ellas son creados por pequeños círculos que se dedican a explorar lo nuevo. Y puesto que lo nuevo es un valor en sí mismo y halla poca resistencia, la nueva sensibilidad y su estilo de conducta se difunden rápidamente, transformando el pensamiento y la acción de la masa cultural (si no de las masas populares más amplias), este nuevo y vasto estrato de intelectualidad, en el conocimiento y las industrias de comunicaciones de la sociedad.

Junto a esta exaltación de lo nuevo, ha surgido la ideología, conscientemente aceptada por el artista, de que el arte mostrará el camino, será la vanguardia. Ahora bien, la idea misma de avanzada —de un equipo que conduce el asalto— indica que el arte y la cultura modernos nunca se permitirían servir como "reflejos" de una estructura social subyacente, sino que, por el contrario, iniciarán la marcha hacia algo totalmente nuevo. De hecho, como veremos, la idea misma de avanzada, una vez aceptada su legitimidad, sirve para institucionalizar la primacía de la cultura en los campos de las costumbres, la moral y, en última instancia, la política.

La primera formulación importante de esta concepción de la vanguardia la hizo el hombre que, irónicamente, ha sido considerado como el símbolo mismo de la dominación tecnocrática, Henri de Saint-Simon. A pesar de su visión del ingeniero como fuerza impulsora de la nueva sociedad, Saint-Simon sabía que los hombres necesitan inspiración, que el cristianismo estaba desgastado y que hacía falta un nuevo culto. El lo halló en el culto del arte. El artista revelaría a la sociedad el glorioso futuro y estimularía a los hombres con la perspectiva de una nueva civilización. En un diálogo entre un artista y un científico, Saint-Simon dió al término "vanguardia" su significado cultural moderno (en reemplazo de su anterior sentido militar):

Seremos nosotros, los artistas, quienes os serviremos de vanguardia. El poder del

arte, en efecto, es más inmediato y más rápido: cuando deseamos difundir nuevas ideas entre los hombres, las inscribimos en el mármol o en la tela . . . y de este modo, sobre todo, ejercemos una influencia eléctrica y victoriosa. Apelamos a la imaginación y a los sentimientos de la humanidad, por lo cual siempre inspiramos la acción más viva y decisiva . . .

¡Qué bello destino el de las artes, el de ejercer sobre la sociedad un poder positivo, una verdadera función sacerdotal, y de marchar enérgicamente en la avanzada de todas las facultades intelectuales, en la época de su mayor desarrollo!. Este es el deber de los artistas, esta es su misión. . .[1]

La observación común de que hoy ya no hay una vanguardia significativa –de que ya no hay una tensión radical entre un nuevo arte que escandaliza y una sociedad escandalizada– solo quiere decir que la vanguardia ha obtenido la victoria. Una sociedad entregada totalmente a las innovaciones, a la jubilosa aceptación del cambio, de hecho ha institucionalizado la vanguardia y la ha cargado, quizás para su consternación, con la tarea de descubrir constantemente algo nuevo. En efecto, se ha dado a la "cultura" un cheque en blanco, y se ha reconocido firmemente su primacía en la promoción del cambio social.

I. El sentido de la cultura

La cultura, para una sociedad, un grupo o una persona, es un proceso continuo de sustentación de una identidad mediante la coherencia lograda por un consistente punto de vista estético, una concepción moral del yo y un estilo de vida que exhibe esas concepciones en los objetos que adornan a nuestro hogar y a nosotros mismos, y en el gusto que expresa esos puntos de vista. La cultura es, por ende, el ámbito de la sensibilidad, la emoción y la índole moral, y el de la inteligencia, que trata de poner orden en esos sentimientos.

Históricamente, la mayor parte de las culturas y las estructuras sociales han mostrado unidad, aunque siempre ha habido pequeños grupos que expresan valores esotéricos, desviados y habitualmente libertinos. La cultura clásica expresó su unidad mediante la fusión de la razón y la voluntad en la prosecución de la virtud. La cultura cristiana mostró coherencia en la reproducción de las filas ordenadas de la sociedad y las filas ordenadas de la Iglesia en las jerarquías del cielo y el infierno, en la búsqueda de la salvación en sus representaciones sociales y estéticas. A comienzos de los tiempos modernos, la cultura burguesa y la estructura social burguesa forjaron una unidad distinta, con una estructura específica, de carácter alrededor del tema del orden y el trabajo.

La teoría social clásica (uso aquí la palabra "clásica" para referirme a los maestros del siglo XIX y principios del XX) también vió la cultura

[1] De *Opinions littéraires, philosophiques, et industrielles*, citado por Donald Egbert, "The Idea of 'Avant-Garde' in Art and Politics", *American Historical Review* 73 (diciembre de 1967), 343.

como unificada con la estructura social. Marx, como ya dije, sostenía que el modo de producción moldea todas las otras dimensiones de una sociedad. La cultura, como ideología, refleja una subestructura y no puede ser autónoma. Además, en la sociedad burguesa la cultura estaba ligada a la economía porque también ella se había convertido en una mercancía, que debía ser evaluada por el mercado y comprada y vendida por el proceso de intercambio. Max Weber argüía que el pensamiento, la conducta y la estructura social se hallan altamente integrados, ya que todas sus ramas –la ciencia, la economía, el derecho y la cultura– son predominantemente racionalistas. Hasta los modos artísticos son predominantemente racionalistas. Para Weber, esto era cierto en un doble sentido: los aspectos cosmológicos del pensamiento y la cultura occidentales se caracterizan por la eliminación de la magia (según la frase de Schiller, "el desencantamiento del mundo"); y la estructura y la organización formal, la estilística de las artes, es racional. El ejemplo particular de Weber era la música armónica occidental de acordes, basada en una escala que permite el máximo de relaciones ordenadas, a diferencia de la música primitiva y no occidental [2]. Finalmente, Pitirim Sorokin, en su *Dinámica social y cultural,* arguye que las culturas están integradas por las mentalidades ("el principio central, 'la razón' "), que unen pensamiento y sentido e impregnan todos los aspectos de una sociedad. La sociedad contemporánea es sensoria, en cuanto es empírica, materialista, extrovertida, orientada hacia la técnica y hedonista.

En contra de estas concepciones, lo que hallo hoy sorprendente es la radical separación entre la estructura social (el orden técnico-económico) y la cultura. La primera está regida por un principio económico definido en términos de eficiencia y racionalidad funcional, la organización de la producción por el ordenamiento de las cosas, incluyendo a los hombres entre las cosas. La segunda es pródiga, promiscua, dominada por un humor anti-racional, anti-intelectual, en el que el yo es considerado la piedra de toque de los juicios culturales, y el efecto sobre el yo es la medida del valor estético de la experiencia. La estructura de carácter heredada del silo XIX, con su exaltación de la autodisciplina, la gratificación postergada y las restricciones, aún responde a las exigencias de la estructura técnoeconómica; pero choca violentamente con la cultura, donde tales valores burgueses han sido rechazados de plano, en parte, paradójicamente, por la acción del mismo sistema económico capitalista.

Conducta social discrecional

Como disciplina, la sociología se basa en el supuesto de que las variaciones en la conducta de las personas o los grupos de la sociedad son atribuibles a su clase o a alguna otra posición fundamental en la estructura social, y que los individuos con tales ubicaciones diferentes variarán

---

[2] Véase Max Weber, *The Rational and Social Foundations of Music,* ed. a cargo de Don Martindale y otros (Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press, 1958).

sistemáticamente en sus intereses, actitudes y conductas, sobre la base de distintos atributos sociales: edad, sexo, ocupación, religión, locación urbana o rural, etcétera. Se supone que estos atributos se agrupan de maneras específicas —habitualmente identificadas en términos de clases sociales—, de modo que la conducta electoral, los hábitos de compra, la crianza de los hijos, etcétera, varían sistemáticamente según las clases o los estatutos, y son predecibles.

Para la mayoría de la sociedad y para muchos aspectos de la vida social (p. ej., las votaciones), esta afirmación general tal vez sea aún válida. Pero es cada vez más evidente que, para una proporción importante de la población, ya no rige el vínculo de la posición social con el estilo cultural, en particular si se piensa en masas de tales dimensiones como la clase obrera, la clase media y la clase alta. La cuestión de quién usará drogas, participará en orgías e intercambio de mujeres, se hará homosexual, utilizará la obscenidad como estilo político o gozará de "happenings" y películas clandestinas no está fácilmente relacionada con las "variables corrientes" del discurso sociológico. La edad y la educación pueden ser elementos de discriminación más importantes; pero, dada la expansión de la educación superior masiva, ni siquiera la educación sola permite una fácil predicción de la conducta. Hay muchos hijos de familias de clase media alta que adoptan gozosamente lo que, para ellos, es la "libertad" de la clase obrera o los negros, o estilos de vida de clase baja, mientras que otros no lo hacen. Se ha producido una significativa nivelación de los patrones para la enseñanza de los niños, que antaño fueron uno de los principales indicadores de los diferentes estilos de las clases.

Así como en la economía el crecimiento de lo que los economistas llaman *renta discrecional* —la renta superior a lo necesario para la satisfacción de las necesidades básicas— permitió a los individuos elegir muchos variados ítems para ejemplificar diferentes estilos de consumo (piscinas, barcos, viajes), así también la expansión de la educación superior y la extensión de una atmósfera social permisiva han ampliado el ámbito de la *conducta social discrecional.* Los aspectos más idiosincráticos de la experiencia personal y el curso de la vida individual —las características de personalidad, la constitución corporal, la experiencia positiva o negativa con los padres, la experiencia con los iguales— están adquiriendo, en forma creciente, más importancia que los atributos sociales pautados en el moldeamiento del estilo de vida de una persona. A medida que se disuelve la estructura social tradicional de clases, es cada vez mayor el número de individuos que desean ser identificados, no por su base ocupacional (en el sentido marxista), sino por sus gustos culturales y sus estilos de vida.

El artista forma al público

Se ha producido un cambio, también, en la relación del artista con el público. La imagen corriente, producto del romanticismo del siglo XIX, era la de un círculo de artistas dedicados a una difícil labor experimental, a la que el presuntuoso público de clase media respondía con la burla

y el escarnio. Este fue el destino de los pintores impresionistas, quienes se presentaron por primera vez en el *Salon des Refusés* (1863) para poner de manifiesto, a su turno, su rechazo del gusto reinante, y que tuvieron que esperar 20 años para que el *Salon des Indépendants* les brindara la misma libertad para exhibir sus obras. El artista de vanguardia identificó este rechazo con la libertad, y dependió de esa tensión con el público para articular su propia obra. Esta conocida situación llegó a ser considerada como una condición congénita del arte moderno. Pero, como escribe James Ackerman, "en la última década (esta situación) fue alterada por uno de los cambios más abruptos y radicales de la historia en la relación del arte con el público . . . la nueva era se hizo reconocible por vez primera en la última recepción de la obra de los artistas de la Escuela de Nueva York, a mediados y finales del decenio de 1950". Jackson Pollock, Willem de Kooning, Franz Kline, Mark Rothko, Barnett Newman, Robert Motherwell y David Smith, los responsables de lo que Clement Greenberg llamó "expresionismo abstracto" (y Harold Rosenberg "pintura de acción"), se preocuparon por problemas de estructura y medio –abandonando el caballete, usando la materia pictórica misma como tema para el arte e implicando en la pintura a la persona misma del artista– de una naturaleza especial y esotérica, ajena a la experiencia del lego. El profesor Ackerman observa que "su arte era tan difícil de abordar que hasta la mayoría de los críticos profesionales que lo aprobaron se equivocaron y lo elogiaron por razones ajenas al caso". En realidad, la respuesta inmediata de un público incrédulo fue llamarlo "una impostura". Pero en la media década siguiente las figuras principales de la escuela fueron aclamadas, y sus pinturas predominaban en los museos y las galerías. Sus concepciones ahora establecen el gusto del público[3].

En este caso, quizás el cambio no es tan abrupto como lo presenta el profesor Ackerman. Había habido cambios anteriores y similares en el papel del arte "difícil" en París, décadas atrás, cuando Picasso y Matisse comenzaron a moldear el gusto del público. Pero la cuestión general es la misma. El público de clase media, el comprador rico, ya no controla el arte. En la pintura, en el cine (quizás menos en la música avanzada), el artista, y por lo común el artista de vanguardia, domina ahora la escena cultural. Es él quien rápidamente moldea al público y el mercado, en lugar de ser moldeado por ellos.

Este cambio se relaciona, creo, con la disociación de la ubicación social y el estilo cultural. Ackerman también escribe:

> Si la posición de uno en la sociedad no supone ninguna base determinada de juicio en campos ajenos a la propia competencia, se tiene la opción, o bien de no poseer ninguna opinión, o bien de aceptar la opinión del experto, y el experto más asequible es el formador profesional de la opinión. El cambio en la respuesta a las artes

[3] James Ackerman, "The Demise of the *Avant Garde:* Notes on the Sociology of Recent American Art", *Comparative Studies in Society and History* (octubre de 1969), 371-384, esp. 378.

es, creo, un producto de la deferencia pública hacia los museos, las galerías comerciales y los nuevos medios de comunicación.

Es discutible que exista ahora el hábito general de "confiar en los expertos". En política, se ha producido una notable reacción populista contra el experto o tecnócrata. Pero en el arte la situación es diferente. Aquí contemplamos, no la victoria del experto, sino de la "cultura" misma, o más específicamente de su corriente predominante, el modernismo. La cultura de los cien años últimos, la del "movimiento moderno", ha triunfado sobre una sociedad que en su estructura social (la economía, la tecnología y las bases ocupacionales) sigue siendo burguesa. La cultura se ha hecho autónoma y autodeterminada. Pero a pesar de todo esto, la cultura (ejemplificada en el movimiento moderno) se siente atacada –no comprende o acepta su victoria– y sigue siendo, como la ha llamado Lionel Trilling, una "cultura antagónica".

"Todo historiador de la literatura de la época moderna –escribe Trilling– dará prácticamente por supuesta la intención adversa, la intención realmente subversiva, que caracteriza a la literatura moderna; percibirá su claro propósito de apartar al lector de los hábitos de pensamiento y sentimiento que impone la cultura general, de darle un fundamento y un punto de mira desde los cuales juzgar y condenar, y quizá revisar, la cultura que la ha engendrado"[4].

La leyenda del modernismo es la del espíritu creador libre en guerra con la burguesía. Cualquiera que sea el grado de verdad de tal opinión en la época en que, por ejemplo, Whistler fue acusado de "haber arrojado un tarro de pintura a la cara del público", en nuestro tiempo tal idea es una caricatura. En el mundo actual, especialmente en el mundo de la cultura, ¿quién defiende a la burguesía?. Sin embargo, en el dominio de los que se consideran jueces serios de la cultura y de los numerosos epígonos que van a la rastra de ellos, la leyenda del espíritu creador libre que está en guerra, ya no solamente contra la sociedad burguesa, sino también con la "civilización", la "tolerancia represiva" o algún otro agente que pone trabas a la libertad aún sirve de sostén a una cultura antagónica.

Esta cultura antagónica ha llegado a dominar el orden cultural, y es por esto por lo que los hierofantes de la cultura –los pintores, los escritores, los cineastas, etc.– ahora dominan al público, en vez de ocurrir a la inversa. En verdad, los adherentes a esta cultura antagónica son suficientemente numerosos como para formar una clase cultural distinta. En comparación con el conjunto de la sociedad, los pertenecientes a esta clase no son muchos. No son posibles las estimaciones estadísticas, y la cifra puede variar de unos pocos cientos de miles a un par de millones. Pero la cantidad sola carece de significado, pues en comparación con el pasado, son evidentes tres cambios extraordinarios.

En primer lugar, ha habido un cambio obvio de escala. Aunque pequeña comparada con la sociedad total, la actual clase cultural es bastante

[4] Lionel Trilling, *Beyond Culture* (Nueva York, Viking, 1965), pp. XII-XIII.

numerosa como para que sus miembros no sean proscritos o formen un enclave bohemio dentro de la sociedad. Funcionan institucionalmente como grupo y están ligados por la conciencia de su especie.

En segundo término, aunque los estilos de vida y las culturas minoritarios a menudo han entrado en conflicto con los de la mayoría, lo sorprendente hoy es que esa mayoría no tiene una cultura propia intelectualmente respetable —carece de grandes figuras en la literatura, la pintura o la poesía— que oponer a la cultura antagónica. En este sentido, la cultura burguesa ha sido hecha añicos.

Tercero, y quizás esto sea lo más importante, los protagonistas de la cultura antagónica, a causa del efecto histórico subversivo sobre los valores burgueses tradicionales, influyen sustancialmente, si no dominan, los establecimientos culturales de la actualidad: las editoriales, los museos y las galerías; los principales periódicos de noticias, de cine y culturales; el teatro, el cinematógrafo y las universidades.

Hoy, cada nueva generación, partiendo de los mojones alcanzados por la cultura antagónica de sus padres culturales, declara arrolladoramente que el *status quo* representa el conservadurismo atrasado o la represión, y prepara nuevos ataques a la estructura social de amplitud cada vez mayor.

El proceso histórico que he esbozado tiene profundas raíces en el pasado. Tiene notable impulso y continuidad culturales. Mucho de este impulso quedó oscurecido en la década de 1950, que fue esencialmente un período de conservadurismo político y desconcierto cultural. Políticamente, fue un período de desilusión. Presenció la ruptura fina de los intelectuales con el stalinismo y la destrucción de la creencia de que la Unión Soviética era " progresista" simplemente porque se titulaba a sí misma "socialista". Una serie de sociólogos —Raymond Aron, Edward Shils, S.M. Lipset y yo— llegó así a pensar que el decenio de 1950 se caracterizó por el "fin de la ideología". Entendíamos por esto que las viejas ideas políticas del movimiento radical se habían agotado y ya no tenían el poder de despertar adhesión o pasión entre los intelectuales[5].

Aunque hubo una difundida desilusión con respecto a las promesas milenaristas del radicalismo político, no surgió casi ningún punto de vista positivo que ocupara su lugar. El Estado benefactor y la economía mixta no constituían el tipo de objetivos que pudiera despertar la pasión de la intelectualidad. Además, aunque las esperanzas políticas radicales quedaron momentáneamente destruídas, la postura cultural básica siguió siendo la mis-

[5] Debe señalarse que el análisis del "fin de la ideología" no supone que hayan terminado todos los conflictos sociales ni que la intelectualidad haya renunciado a la búsqueda de nuevas ideologías. En realidad, como escribí en 1959: "El joven intelectual es desdichado porque el 'camino medio' es para los de 'edad media', no para él; carece de pasión y es insípido . . .. En la búsqueda de una 'causa' hay una ira profunda, deseperada y casi patética". También expuse el argumento de que surgirían nuevas ideologías como fuente del radicalismo, y que serían ideologías del Tercer Mundo, no las ideologías humanísticas de la sociedad occidental del siglo XIX. Véase *The End of Ideology* (Glencoe, Ill., Free Press, 1960), pp. 373 y sig.

ma: el rechazo de los valores burgueses. En verdad, la continuidad del radicalismo en el decenio de 1950 fue posible, no por la política, sino por la cultura.

La experiencia de la década de 1940 había traumatizado a la intelectualidad de la de 1950, y las reflexiones sobre esa experiencia determinaron sus preocupaciones culturales. El tema cultural más generalizado de la época fue la despersonalización del individuo y la atomización de la sociedad. La Segunda Guerra Mundial fue horrible, por supuesto, pero la gente había imaginado de antemano la guerra y, curiosamente, cuando algo es imaginado, pierde parte de su capacidad para provocar una total indignación o temor. Pero nunca fueron imaginados los campos de concentración de decenas de millones de personas ni los campos de la muerte, que procesaban a millones de personas como ganado a través de un matadero[6].

La sociología del decenio de 1950 se ocupó también de la teoría de la "sociedad de masas" y redescubrió la "alienación". La teoría de la sociedad de masas vio en el mundo moderno la destrucción de los vínculos grupales primarios tradicionales, la familia y la comunidad local; y vio los órdenes tradicionales reemplazados por la "masa", en la que cada persona vive de manera atomista o anómica. El redescubrimiento de la alienación —y se trató bien de un redescubrimiento, pues la primera generación de autores marxistas (Kautsky, Plejanov, Lenin, etc.) nunca usó dicho término— se convirtió en el tema primario de la sociología. Nunca se lo había examinado antes de esa época[7].

---

[6] La cultura del decenio de 1950 —los autores que eran leídos y estudiados como modelos del espíritu contemporáneo— reflejó esa incomprensión del terror totalitario. La primera figura literaria era Franz Kafka, cuyas novelas y cuentos, escritos treinta años antes, eran juzgadas como habiendo previsto ese denso mundo burocrático donde no podía hallarse a la justicia y donde la máquina de torturas infligía una muerte horrible a sus víctimas. Los escritos de Kierkegaard fueron "descubiertos" quizá porque afirmaba que no era posible una creencia racional en significados supremos, sino solo el salto de la fe. La teología neoortodoxa de Barth y Niebuhr era pesimista en cuanto a la capacidad del hombre para trascender la pecaminosidad inherente al orgullo humano. Los ensayos de Simone Weil trataban de la búsqueda desesperada de la gracia. Camus examinaba las paradojas morales de la acción política. En el "teatro del absurdo", Ionesco escribió obras como *Las sillas*, en la que los objetos llegan a tener vida propia, como si los objetos cosificados del mundo hubiesen realmente despojado al hombre de su espíritu y arrebatado su voluntad. En el teatro del silencio, ejemplificado por *Esperando a Godot* de Beckett, las confusiones del tiempo y el yo eran representadas en un mínimo rectángulo de realidad.

El punto es importante, ya que existe una tendencia a suponer que porque el conservadurismo político dominó el período la cultura seria fue estéril. No fue así.

[7] El redescubrimiento contemporáneo de la alienación tuvo dos fuentes. Por un lado estuvo asociado, principalmente a través de los escritos de Max Weber, con la sensación de impotencia que los individuos experimentan en la sociedad. El acento que puso Marx en la "separación" del trabajador con respecto a los medios de producción se convirtió, en la perspectiva de Weber, en un caso especial de una tendencia universal por la cual el soldado moderno está separado de los medios de la violencia, el científico de los medios de investigación y el empleado público de los medios de administración. Por otro lado, fue un tema expuesto por los revisionistas

En un nivel más terrenal, el libro de sociología más popular del decenio de 1950 fue el de David Riesman *La muchedumbre solitaria,* que describía un cambio importante en la estructura de carácter de la sociedad contemporánea: del individuo autodisciplinado y automotivado (en síntesis, el hombre burgués histórico) al individuo sensible primariamente al grupo de sus iguales y a la presión de "otros". El título mismo del libro sugería el juicio sobre la calidad del cambio. Análogamente, el libro prototípico de la cultura juvenil emergente fue el de J. D. Salinger *The Catcher in the Rye,* cuyo narrador, Holden Caulfield, encarnaba un nuevo tipo de persona, casi autista en su incapacidad para establecer conexiones reales con el mundo que le rodeaba. Los "beats", conducidos por Allen Ginsberg y Jack Kerouac, precursores del movimiento juvenil de la década de 1960, habían ya "renunciado" a la sociedad.

En resumen, aunque las ideas políticas se habían agotado –y la vida política estaba dominada por la amenaza de un enemigo comunista externo– la intelectualidad cavilaba sobre temas de desesperación, anomia y alienación, temas que iban a tener una encarnación política en el decenio de 1960.

La cultura de medio pelo del decenio de 1950

La opulencia de la Norteamérica de clase media del decenio de 1950 tuvo su contrapartida en una difundida cultura "de medio pelo", "middlebrow". La expresión misma reflejó el nuevo estilo de la crítica cultural. En efecto, la cultura, tal como se la concebía en las revistas de masas de clase media, no era un examen de obras de arte serias, sino un estilo de vida que se organizaba y "consumía". Siguiendo la corriente, la crítica cultural se convirtió en un juego *snob,* al que jugaban agentes de publicidad, ilustradores de revistas, decoradores, editores de revistas para mujeres y homosexuales del East Side como una diversión de moda más. El juego del alto-bajo-y-medio se hizo *démodé* cuando se popularizó el medio pelo, que pronto fue reemplazado por el nuevo juego del *"in-and-out".* Ser "in" significaba adelantarse a la muchedumbre en modas o, perversamente, gustar de lo que gustaba a las masas vulgares (el *Daily News* de Nueva York, el paso rápido, películas de terror de segunda clase, canciones populares, etcétera), y no lo que gustaba a las pretenciosas clases medias. Cuando el *"in-and-out"* fue reemplazado por el *"camp",* el juego fue el mismo, solo que entonces la moda se convirtió en moda ordinaria.

Pero aunque la crítica cultural se convirtió en un juego, constituyó también un problema serio para el intelectual, quien fue invitado a desempeñar un papel en una cultura de la que siempre se había burlado. Los que escribían para la *Partisan Review* llegaron a dominar el *New*

---

marxistas, sobre todo de la generación posterior a Stalin, que trató de hallar las fuentes de un nuevo humanismo en los primeros escritos de Marx, principalmente los *Manuscritos económico-filosóficos.* En ambos casos, en la teoría de la sociedad de masas y en la teoría de la alienación, lo que se hallaba implicado eran juicios culturales críticos sobre la calidad de la vida en una sociedad moderna.

Yorker, una revista que había sido despreciada en las décadas de 1930 y 1940. Los que escribían para *Commentary* fueron invitados a colaborar en el *New York Times Sunday Magazine*. Hasta el *Saturday Evening Post* comenzó a publicar artículos, en su serie "Aventuras de la mente", de autores y críticos como Randall Jarrell y Clement Greenberg. Muchos de los autores radicales tuvieron la impresión de que los medios masivos de comunicación les cortejaban para dar prestigio a las revistas de masas; y se sospechaba un motivo más siniestro aún: la "domesticación" completa de la crítica radical. Lo que no se comprendía era que la sociedad misma había perdido sus amarras culturales.

La relación del crítico y el intelectual serio con la cultura de masas en floración del decenio de 1950 se convirtió en un problema por sí mismo y en la fuente de muchos extensos ensayos y simposios. La respuesta básica del intelectual radical fue un ataque en gran escala contra la cultura de clase media. Para el crítico serio, el verdadero enemigo, la peor basura, no era el vasto mar de hojarasca, sino la cultura de medio pelo, o, como la llamó Dwight Macdonald, *midcult*. En "Masscult", Macdonald escribía: "La treta es clara: agradar a la multitud por cualquier medio. Pero la *midcult* pretende ambas cosas: respetar las normas de la alta cultura y, de hecho, diluirla y vulgarizarla"[8].

Hannah Arendt, una reflexiva e inquietante crítico social, llevó la argumentación clásica un paso más allá y la mezcló con un análisis histórico-marxista. Arguyó que la "sociedad" burguesa –por lo cual entendía la comunidad relativamente homogénea de las personas educadas y cultas– siempre había tratado a la cultura como a una mercancía y había ganado valores *snobs* de su intercambio; siempre había existido cierta tensión entre la cultura (esto es, los creadores de arte) y la sociedad (que lo consumía)[9]. Pero, para ella, había dos diferencias decisivas entre el pasado y el presente. Antaño, el individualismo floreció o se hizo posible por el escape *de* la sociedad, a menudo en mundos rebeldes o bohemios. ("Buena parte de la desesperación de los individuos en las condiciones de la sociedad de masas obedece al hecho de que esas vías de escape, por supuesto, se cierran tan pronto como la sociedad ha incorporado a todos los estratos de la población.") Además, aunque en el pasado la "sociedad" codiciaba la cultura, principalmente por su atractivo *snob*, no *consumía* cultura, aunque abusaba de ella o la devaluaba y convertía "las cosas culturales en mercancías sociales". La sociedad de masas, "por el contrario, no quiere

[8] La misma forma de expresión de Macdonald requiere explicación. A principios del decenio de 1930, la fase "recia" del radicalismo norteamericano, la costumbre bolchevique de comprimir palabras –*politburó* por buró político del Partido, u *orgburó* por buró de organización– estuvo de moda. Así, la boga de la literatura proletaria era conocida como *prolecult*. Macdonald adoptó esta jerga para su propio estilo sardónico, véase *Masscult & Midcult*, Partisan Review, Serie nº 4, 1961.

[9] Hannah Arendt, "Society and Culture", en *Culture for the Millions?*, ed. a cargo de Norman Jacobs (Princeton, Van Nostrand, 1961), pp. 43-53. El argumento está desarrollado en *Between Past and Future* (Nueva York, Viking, 1961), pp. 197-226.

cultura sino diversión, y las mercaderías que ofrece la industria del entretenimiento son consumidas igual que cualquier otro artículo de consumo".

En suma, aunque en el decenio de 1950 se produjo una extinción de la voluntad política radical, esta voluntad radical –el distanciamiento del yo con respecto a la sociedad– se mantuvo en la cultura, y mediante la crítica cultural. Cuando surgieron nuevos impulsos políticos en la década de 1960, el radicalismo halló los valores de la cultura antagónica –el ataque a la sociedad a través de temas como la sociedad de masas, la anomia y la alienación– como hilo de Ariadna que le permitió emerger en un nuevo período radical.

Aparición del modernismo

Llegamos aquí a un extraordinario enigma sociológico. Un solo temperamento, índole o movimiento cultural –su misma naturaleza amorfa o proteica excluye su encasillamiento en un término único– ha persistido durante más de un siglo y cuarto, llevando a cabo renovados y sostenidos ataques contra la estructura social. El término más inclusivo para designar este temperamento cultural es el de *modernismo:* el obstinado esfuerzo de un estilo y una sensibilidad por permanecer en el frente de la "conciencia en avance". ¿Cuál es, pues, la naturaleza de este sentimiento que, anterior aun al marxismo, ha estado atacando a la sociedad burguesa, y, sin la organización permanente que posee un movimiento político, ha sido capaz de mantener tal programa? ¿Por qué sedujo de tal modo la imaginación artística que pudo perdurar a través de generaciones y tiene atractivo para cada nuevo contingente de intelectuales?.

El modernismo invade todas las artes. Sin embargo, si examinamos ejemplos particulares, no parece haber ningún principio unificador. Incluye la nueva sintaxis de Mallarmé, la dislocación de las formas en el cubismo, la corriente de conciencia en Virginia Woolf y Joyce, el atonalismo de Berg, etcétera. Cada una de estas innovaciones, cuando apareció por primera vez, fue "difícil" de comprender. De hecho, como han sostenido varios autores, la dificultad original es un signo de modernismo. Es voluntariamente opaco, trabaja con formas no familiares, es conscientemente experimental y busca deliberadamente inquietar al público, escandalizarlo, sacudirlo y hasta trasformarlo, como en una conversión religiosa. Esta misma dificultad es, obviamente, una de las fuentes de su atracción para iniciados, pues el conocimiento esotérico, como la fórmula especial de los magos o el hermetismo de los sacerdotes antiguos, brinda una reforzada sensación de poder sobre los seres vulgares y no iluminados.

Irving Howe ha sugerido que lo moderno debe ser definido en términos de lo que no es, como una "negativa inclusiva". La modernidad, escribe, "consiste en una revuelta contra el estilo prevaleciente, *un furor inflexible contra* el orden oficial". Pero esta misma condición, como señala Howe, plantea un dilema: "El modernismo debe siempre luchar pero

nunca triunfar totalmente, y luego, después de un tiempo, debe luchar para no triunfar"[10]. Esto es verdad, creo, y explica su permanente postura antagónica. Pero no explica el "furor inflexible" ni la necesidad de negar todo estilo prevaleciente, incluso, en definitiva, el propio.

El modernismo, considerado en conjunto, muestra un sorprendente paralelismo con un supuesto común de las ciencias sociales del pasado siglo. Para Marx, Freud y Pareto, la superficial racionalidad de las apariencias ocultan la irracionalidad de las subestructuras de la realidad. Para Marx, detrás del proceso de intercambio estaba la anarquía del mercado; para Freud, detrás de las firmes riendas del ego estaba el inconsciente ilimitado, movido por los instintos; para Pareto, bajo las formas de la lógica se ocultaban los residuos de sentimientos y emociones irracionales. También el modernismo afirma la carencia de sentido de la apariencia y trata de develar la subestructura de la imaginación. Esto se expresa de dos maneras. Una de ellas, la estilística, es un intento de anular la "distancia" —la distancia psíquica, la distancia social y la distancia estética— e insiste en el absoluto presente, la simultaneidad y la inmediatez de la experiencia. La otra, la manera temática, es la afirmación del imperio absoluto del yo, del hombre como criatura que se "autoinfinitiza" y es impelida a la búsqueda del más allá.

El modernismo fue una respuesta a dos cambios sociales que se produjeron en el siglo XIX, uno en el nivel de la percepción del medio social, el otro de la conciencia acerca del yo. En el mundo cotidiano de las impresiones sensoriales había una desorientación del sentido del espacio y el tiempo, derivada de la nueva conciencia del movimiento y la velocidad, la luz y el sonido que se originó en la revolución de las comunicaciones y el transporte. Esta crisis en la autoconciencia provino de la pérdida de la certidumbre religiosa, de la creencia en una vida posterior a la muerte, en el cielo o el infierno, y de la nueva conciencia de un límite inmutable más allá de la vida y la insignificancia de la muerte. En efecto, estos fueron dos nuevos modos de experimentar el mundo, y a menudo el artista mismo no fue totalmente consciente de la desorientación en el medio social que había sacudido al mundo y lo hacía aparecer como reducido a pedazos. Sin embargo, tuvo que reunir estos pedazos de una nueva manera.

El modernismo: sintaxis y forma

Para la segunda mitad del siglo XIX, pues, un mundo ordenado era una quimera. Lo que se hizo repentinamente real, al moldear la percepción sensorial de un medio, fue el movimiento y el flujo. Se produjo de pronto un cambio radical en la naturaleza de la percepción estética. Si nos preguntamos, en términos estéticos, en qué difiere el hombre moderno de los griegos en cuanto a la experiencia de sensaciones o emociones, la respuesta haría referencia, no a los sentimientos humanos básicos, como la amistad, el amor, el temor, la crueldad y la agresión, que son comu-

[10] Irving Howe, comp., *The Idea of the Modern in Literature and the Arts* (Nueva York, Horizon Press, 1967), p. 13. Las bastardillas son mías.

nes a todas las épocas, sino a la dislocación espacio-temporal del movimiento y la altura. En el siglo XIX, por primera vez en la historia los hombres pudieron viajar más rápidamente que a pie o en un animal, y tuvieron una sensación diferente del paisaje cambiante, una sucesión de imágenes, un esfumado producido por el movimiento, que nunca habían experimentado antes. O pudieron, primero en globos y más tarde en aviones, elevarse en el cielo a miles de pies y ver desde el aire rasgos topográficos que los antiguos jamás conocieron.

Lo que era cierto del mundo físico lo era también del mundo social. Con el crecimiento del número de habitantes y de la densidad de las ciudades, hubo una mayor interacción entre las personas, un sincretismo de experiencias que suministraron una repentina apertura a nuevos estilos de vida y a una movilidad geográfica y social que nunca había sido posible antes. En las telas de los artistas, los temas ya no eran las criaturas mitológicas del pasado o la quietud de la naturaleza, sino el paseo y la playa, el bullicio de la vida ciudadana y el brillo de la vida nocturna en un medio urbano transformado por la luz eléctrica. Fue esta respuesta al movimiento, el espacio y el cambio la que brindó la nueva sintaxis del arte y la dislocación de las formas tradicionales.

En la concepción clásica premoderna, el arte era esencialmente contemplativo; el observador o espectador mantenía el "poder" sobre la experiencia conservando su distancia estética de ella. En el modernismo la intención es "abrumar" al espectador de modo que el producto artístico se imponga al espectador en sus propios términos, mediante el escorzo de la perspectiva en la pintura o el "sprung rhythm"* de un Gerard Manley Hopkins en poesía. En el modernismo, el género se convierte en una concepción arcaica cuyas distinciones se ignoran en el flujo de la experiencia.

Es este esfuerzo modernista por captar el flujo lo que da sentido, creo, a la gnómica observación de Virginia Woolf: "En diciembre de 1910, o aproximadamente, ha cambiado la naturaleza humana." Según comenta Irving Howe, en esta hipérbole hay una "aterradora discontinuidad entre el pasado tradicional y el presente trastocado . . . la línea de la historia se ha curvado, quizá roto".

Al operar esta ruptura, en la exaltación del presente absoluto, tanto el artista como el espectador se ven obligados a hacerse y rehacerse de nuevo a cada momento. Con el repudio de la continuidad ininterrumpida y la creencia de que el futuro está en el presente, se pierde el sentido clásico de la totalidad o la compleción. El fragmento, o la parte, reemplaza al todo. Se descubre una nueva estética en el torso quebrado, la mano aislada, la mueca primitiva, la figura cortada por el marco, más que en la totalidad limitada. Y en la mezcla y el apretujón de estilos, se abandona la idea misma de género y de límite, de principios apropiados a un género. En efecto, podríamos decir que el desastre estético mismo se convierte en una estética.

---

* Tipo de ritmo poético formado por pies de igual duración pero acentuados todos en la primera sílaba, aunque pueden variar en el número de sílabas.

El modernismo: la nada y el yo

El sentido del movimiento y el cambio –el trastocamiento en el modo de enfrentar el mundo– estableció vívidas concepciones y formas nuevas por las que la gente juzgó sus percepciones sensoriales y su experiencia. Pero, más sutilmente, la conciencia del cambio apuró una crisis más profunda en el espíritu humano: el temor de la nada. El declinar de la religión, especialmente de la creencia en un alma inmortal, provocó una grave quiebra de la secular concepción de un abismo insalvable entre lo humano y lo divino. Los hombres trataron entonces de cruzar ese abismo y, como dice Fausto, el primer hombre moderno, alcanzar el "conocimiento divino", "mostrar que en el hombre hay la estatura de un dios", o de lo contrario confesar su "parentesco con el gusano".

Como consecuencia de este esfuerzo sobrehumano, en el siglo XIX pasó a primer plano el sentido del yo. El individuo fue considerado único, con aspiraciones propias, y la vida asumió una mayor santidad y valor. El fortalecimiento de la propia vida se convirtió en un valor por sí mismo. El mejoramiento económico, los sentimientos anti-esclavistas, los derechos de la mujer y el fin del trabajo infantil y los castigos crueles se convirtieron en los problemas sociales del día. Pero en un sentido metafísico más profundo, esta empresa espiritual se convirtió en la base de la idea de que los hombres pueden ir más allá de la necesidad, de que ya no se verían limitados por la naturaleza, sino que llegarían, según la expresión de Hegel, al fin de la historia, al reino de la libertad perfecta. La "conciencia infeliz" sobre la que Hegel escribía es la comprensión de un poder y un rango divinos que el hombre debe tratar de alcanzar. La naturaleza más profunda del hombre moderno, el secreto de su alma revelado por la metafísica moderna, es que trata de ir más allá de sí mismo; sabiendo que la negatividad –la muerte– es finita, se niega a aceptarla. Detrás del milenarismo del hombre moderno, está la megalomanía de la autoinfinitación. En consecuencia, la *hybris* moderna es la negativa a aceptar límites, la insistencia en ir continuamente más allá de sí mismo; el mundo moderno propone un destino que está siempre *más allá:* más allá de la moralidad, más allá de la tragedia, más allá de la cultura[11].

El triunfo de la voluntad

En la conciencia occidental ha habido siempre una tensión entre lo racional y lo no racional, entre la razón y la voluntad, entre la razón y el

---

[11] Compárense estas dos vigorosas declaraciones de dos escritores contemporáneos. En *Man's Fate* (Nueva York, Vintage Books, 1961), p. 228, de Malraux, el viejo Gisors describe a Ferralman y sus deseos: "Ser más que hombre en un mundo de hombres. Escapar del destino del hombre. (Ser) no poderoso, sino todopoderoso. La enfermedad visionaria, de la que la voluntad de poder solo es la justificación intelectual, es la voluntad de lo divino: todo hombre sueña con ser un dios."

En el libro de Saul Bellow *Mr. Sammler's Planet* (Nueva York, Viking, 1970), pp. 33-34, el viejo Sammler reflexiona: "Os preguntaréis si . . . los peores enemigos de la civilización no son quizá sus intelectuales mimados, quienes la atacan en sus momentos más débiles: la atacan en nombre de la razón y en nombre de la irra-

instinto, como fuerzas impulsoras del hombre. Cualesquiera que fuesen las distinciones específicas, el juicio racional fue concebido tradicionalmente como superior en la jerarquía, y este orden dominó la cultura occidental durante casi dos milenios.

El modernismo invierte esta jerarquía. Es el triunfo de la fogosidad, de la voluntad. En Hobbes y Rousseau, la inteligencia es esclava de los apetitos y las pasiones. En Hegel, la voluntad es el componente necesario del saber. En Nietzsche, la voluntad se funde con el modo estético, en el que el conocimiento deriva más directamente (es "captado, no discernido", como escribe en la primera línea de *El nacimiento de la tragedia*) de la embriaguez y el sueño. Y si solo la experiencia estética ha de justificar la vida, entonces la moralidad queda en suspenso y el deseo no tiene límite. Todo es posible en esta búsqueda del yo para explorar su relación con la sensibilidad.

El énfasis del modernismo recae en el presente o en el futuro, pero nunca en el pasado. Sin embargo, cuando nos cortamos del pasado, no podemos eludir la sensación final de vaciedad que entonces despierta el futuro. Ya no es posible la fe, y el arte, la naturaleza o el impulso solo momentáneamente pueden borrar el yo en la embriaguez o frenesí del acto dionisíaco. Pero la embriaguez siempre pasa, y llega la fría mañana siguiente, que sobreviene inexorablemente con el romper del alba. Esta ineludible ansiedad escatológica lleva inevitablemente al sentimiento –que es el hilo negro del pensamiento modernista– de que la vida de cada persona está al final de los tiempos. La sensación de un fin, el sentir que se vive en una edad apocalíptica, es, como ha observado Frank Kermode, "tan endémica de lo que llamamos modernismo como el utopismo apocalíptico lo es a la revolución política . . . Su repetición es un rasgo de nuestra tradición cultural"[12].

Al examinar el modernismo, las categorías de "izquierda" y "derecha" tienen poco sentido. El modernismo, como lo formulaba Thomas Mann, cultiva "una simpatía por el abismo". Nietzsche, Yeats, Pound y Wyndham Lewis eran políticamente de derechas. Gide era un pagano, y Malraux un revolucionario. Pero cualquiera que fuese la tendencia política de cada uno, el movimiento modernista ha estado unido por la ira contra el orden social como causa primera, y la creencia en el apocalipsis como causa final. Es esta trayectoria la que proporciona el atractivo y el radicalismo permanentes de este movimiento.

El modernismo tradicional trató de sustituir la religión o la moralidad por una justificación estética de la vida. Crear una obra de arte, ser una

---

cionalidad, en nombre de la profundidad visceral, en nombre del sexo, en nombre de la libertad perfecta e instantánea. Pues a lo que ello equivalía era a una exigencia ilimitada: la insaciabilidad, la negativa de la criatura condenada (ya que la muerte final es segura) a irse insatisfecha de este mundo. Por ello, cada individuo presentó toda una declaración de exigencias y quejas. No negociable. Y que no reconocía ninguna escasez en ninguna esfera humana".

[12] Frank Kermode, *The Sense of an Ending* (Nueva York, Oxford University Press, 1967), p. 98.

obra de arte: solo esto daba sentido al esfuerzo del hombre por trascenderse. Pero al volver al arte, como se hace evidente en Nietzsche, la búsqueda misma de las raíces del yo traslada la indagación del modernismo del arte a la psicología: del producto al productor, del objeto a la psique.

En la década de 1960 surgió una poderosa corriente posmodernista que llevó la lógica del modernismo a sus últimas consecuencias. En los escritos teóricos de Norman O. Brown y Michel Foucault, en las novelas de William Burroughs, Jean Genet y, hasta cierto punto, Norman Mailer, y en la cultura porno-pop que nos rodea ahora por todas partes, vemos una culminación lógica de las intenciones modernistas. Como lo dice Diana Trilling, son "los aventureros que van más allá de la conciencia".

Hay varias dimensiones del temperamento posmodernista. Así, el posmodernismo ha sustituido completamente la justificación estética de la vida por lo instintivo. Solo el impulso y el placer son reales y afirman la vida; toda otra cosa es neurosis y muerte. Además, el modernismo tradicional, por osado que fuese, desplegó sus impulsos en la imaginación, dentro de los límites del arte. Demoníacas o criminales, las fantasías se expresaban mediante el principio ordenador de la forma estética. El arte, por ello, aunque fuese subversivo de la sociedad, aún estaba de parte del orden e, implícitamente, de una racionalidad de la forma, si no del contenido. El posmodernismo desborda los recipientes del arte. Rompe los límites y afirma que la manera de obtener conocimiento es *actuando,* no haciendo distinciones. El "happening" y el "ambiente", la "calle" y la "escena", no son los terrenos propicios para el arte, sino para la vida.

Lo extraordinario es que nada de esto es totalmente nuevo. Siempre ha habido una tradición esotérica en todas las religiones occidentales que ha sancionado la participación en ritos secretos de liberación, relajación y libertad total por aquellos, los "gnósticos", que han sido iniciados en sectas secretas mediante el conocimiento secreto. El gnosticismo, en sus formulaciones intelectuales, ha suministrado la justificación para los ataques a las restricciones que toda sociedad impone a sus miembros. Pero en el pasado este conocimiento era hermético, y sus miembros eran secretos. Lo más sorprendente en el posmodernismo es que lo esotérico de antaño se proclama ahora como ideología, y lo que fue antes la propiedad de una aristocracia del espíritu se ha convertido ahora en la propiedad democrática de las masas. El espíritu gnóstico siempre ha fustigado los tabúes históricos y psicológicos de la civilización. Pero ahora el asalto se ha convertido en la plataforma de un difundido movimiento cultural.

El temperamento posmodernista, considerado como un conjunto de doctrinas vagamente asociadas, marcha en dos direcciones. Una es filosófica, una suerte de hegelianismo negativo. Michel Foucault ve al hombre como una encarnación histórica de corta vida, "una huella en la arena", que será borrada por las olas. Las "ruinosas y pestilentes ciudades del hombre llamadas 'alma' y 'ser' serán des-construidas". Ya no es la decadencia de Occidente, sino el fin de toda civilización. Mucho de esto es una moda, un juego de palabras que lleva un pensamiento hasta una lógica absurda. Como el iracundo espíritu juguetón de Dada o el surrealismo,

probablemente será recordado, si es recordado, como una nota al pie de la historia cultural.

Pero el temperamento posmodernista que se mueve en la otra dirección tiene una implicación mucho más significativa. Proporciona la punta de lanza psicológica para un ataque a los valores y las pautas motivacionales de la conducta "ordinaria", en nombre de la liberación, el erotismo, la libertad de impulsos, etcétera. Es esta corriente de la doctrina posmodernista, de forma más popular, la que tiene importancia, pues supone una crisis de los valores de la clase media.

La muerte de la visión burguesa del mundo

La visión burguesa del mundo –racionalista, empírica y pragmática– a mediados del siglo XIX llegó a dominar, no sólo la estructura tecnoeconómica, sino también la cultura, especialmente en el orden religioso y el sistema educacional, que instilaba motivaciones "apropiadas" en el niño. Reinó triunfante en todas partes, sólo resistida en el ámbito de la cultura por quienes desdeñaban su espíritu a-heroico y anti-trágico, así como su actitud ordenada hacia el tiempo.

Como hemos visto, en los últimos cien años se ha presenciado el esfuerzo de la cultura anti-burguesa por lograr autonomía con respecto a la estructura social, primero, negando los valores burgueses en la esfera del arte y, segundo, creando enclaves donde el bohemio y el vanguardista pudieran vivir un estilo contrario de vida. A fines del siglo pasado la vanguardia había conseguido crearse un "espacio vital" propio, y entre 1910 y 1930 estuvo en la ofensiva contra la cultura tradicional.

Tanto en la doctrina como en el estilo de vida, lo anti-brugués triunfó. Este triunfo significó que predominó en la cultura lo antinómico y el anti-institucionalismo. En el reino del arte, en el nivel de la doctrina estética, pocos se opusieron a la idea del experimento ilimitado, de la libertad sin trabas, de la sensibilidad sin restricciones, del impulso como superior al orden, de la imaginación inmune a la crítica meramente racional. Ya no hay una vanguardia, porque nadie está de parte del orden o de la tradición, en nuestra cultura posmoderna. Solo existe el deseo de lo nuevo o el aburrimiento de lo viejo y de lo nuevo.

La organización burguesa tradicional de la vida –su racionalismo y sobriedad– tiene ahora pocos defensores en la cultura, y ningún sistema establecido de significados culturales o formas estilísticas tiene alguna respetabilidad intelectual o cultural. Suponer, como hacen algunos críticos sociales, que la mentalidad tecnocrática domina el orden cultural es ignorar todos los elementos de juicio a mano. Lo que existe hoy es una radical disyunción de la cultura y la estructura social, y tal disyunción ha preparado el camino para revoluciones sociales más directas.

Esta nueva revolución ha comenzado ya en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, la autonomía de la cultura, lograda ya en el arte, está pasando ahora al terreno de la vida. El temperamento posmodernista exige que lo que antes se representaba en la fantasía y la imaginación sea ahora actuado en la vida. No hay ninguna diferencia entre el arte y la

vida. Todo lo que se permite en el arte se permite también en la vida.

En segundo lugar, el estilo de vida practicado antaño por un pequeño cenáluco, fuese la fría máscara vital de un Baudelaire o la cólera alucinatoria de un Rimbaud, es ahora imitado por "muchos" (una minoría de la sociedad, sin duda, pero no obstante grande en número) y domina la escena cultural. Este cambio de escala dio a la cultura del decenio de 1960 su especial oleaje, junto con el hecho de que el estilo de vida bohemio, antaño limitado a una minúscula élite, ahora es puesto en práctica en la gigantesca escena de los medios masivos de comunicación.

La combinación de estos dos cambios se sumó para renovar el ataque de la "cultura" contra la "estructura social". Cuando antes se lanzaban tales ataques –por ejemplo, cuando el surrealista André Breton propuso, a principios de la década de 1930, que las torres de Notre Dame fueran reemplazadas por enormes cubetas de vidrio, una de ellas llena de sangre y la otra de esperma, y que la iglesia misma fuera convertida en una escuela sexual para vírgenes– se los entendía como bromas pesadas, perpetradas por los "locos" permitidos de la sociedad. Pero el surgimiento de una cultura "hippy", drogadicta y "rock" en el nivel popular (y la "nueva sensibilidad" de "humor de misa negra" y de violencia en el campo de la cultura) socava a la estructura social misma, al golpear al sistema motivacional y de recompensa psíquica que la sustentaba. En este sentido, la cultura del decenio de 1960 tuvo un significado histórico nuevo y quizá distintivo, como fin y como comienzo.

II. De la ética protestante al bazar psicodélico

Los cambios en las ideas culturales tienen inmanencia y autonomía porque se desarrollan a partir de una lógica interna que opera dentro de una tradición cultural. En este sentido, las nuevas ideas y formas derivan de una suerte de diálogo con, o de rebelión contra, ideas y formas anteriores. Pero los cambios en las prácticas culturales y los estilos de vida necesariamente interaccionan con la estructura social, puesto que las obras de arte, la decoración, los registros, las películas y los juegos se compran y se venden en el mercado. En el mercado es donde la estructura social y la cultura se cruzan. Los cambios en la cultura como un todo, particularmente el surgimiento de nuevos estilos de vida, son posibles, no sólo por los cambios en la sensibilidad, sino también por las modificaciones en la estructura social misma. Puede verse esto más fácilmente, en la sociedad norteamericana, en el desarrollo de nuevos hábitos de compra en una economía de consumo elevado, y en la resultante erosión de la ética protestante y el temperamento puritano, los dos pilares que sostenían el sistema valorativo tradicional de la sociedad burguesa norteamericana. Es la quiebra de esta ética y este temperamento, provocada tanto por cambios en la estructura social como por cambios en la cultura, lo que ha socavado las creencias y legitimaciones que sancionaban el trabajo y la recompensa en la sociedad norteamericana. Esta transformación y la falta de

una nueva ética arraigada son las responsables, en buena medida, del sentimiento de desorientación y desaliento que caracteriza al humor público de hoy. Lo que me propongo hacer aquí es retomar mi argumentación general sobre el modernismo y la sociedad burguesa, y rastrear sus efectos más específicamente en la sociedad norteamericana, que ha sido el prototipo del modo burgués de vida.

La vida de las pequeñas ciudades

La ética protestante y el temperamento puritano fueron códigos que exaltaban el trabajo, la sobriedad, la frugalidad, el freno sexual y una actitud prohibitiva hacia la vida. Ellos definían la naturaleza de la conducta moral y de la respetabilidad social. La cultura posmodernista del decenio de 1960 ha sido interpretada, a causa de que se titula a sí misma una "contra-cultura", como un desafío de la ética protestante, un anuncio del fin del puritanismo y la preparación del ataque final a los valores burgueses. Esto es demasiado fácil. La ética protestante y el temperamento puritano, como factores sociales, fueron desgastados hace tiempo, y perduran como pálidas ideologías, usadas más por los moralistas para exhortar y por los sociólogos para mitologizar que como realidades de conducta. La quiebra del sistema valorativo burgués tradicional, de hecho, fue provocada por el sistema económico burgués: por el mercado libre, para ser precisos. Esta es la fuente de la contradicción del capitalismo en la vida norteamericana.

La ética protestante y el temperamento puritano en los Estados Unidos fueron la visión del mundo de un modo de vida agrario, de pequeña ciudad, mercantil y artesanal. En los Estados Unidos, como nos lo recuerda Page Smith, "si exceptuamos la familia y la iglesia, la forma básica de organización social, hasta las primeras décadas del siglo XX, fue la pequeña ciudad"[13]. La vida y el carácter de la sociedad norteamericana fueron moldeados por la pequeña ciudad y sus religiones. Fueron necesarias para imponer enérgicos códigos de sanciones comunitarias en un medio hostil; daban sentido y justificación al trabajo y las restricciones en economías de subsistencia.

Si los valores centrales de la sociedad norteamericana se resumían en los términos "temperamento puritano" y "ética protestante", se hallan representados en los dos hombres que son los modelos del temprano espíritu norteamericano, Jonathan Edwards como puritano y Benjamin Franklin como protestante. El pensamiento y la oratoria sagrada de estos dos hombres establecieron las virtudes y las máximas específicas del carácter norteamericano.

Como escribió Van Wyck Brooks en *La mayoría de edad de América:*

> Durante tres generaciones, el carácter norteamericano prevaleciente se resumió en un tipo: el hombre de acción que era también un hombre de Dios. Hasta el siglo XVIII no apareció la grieta, y con ella la distinción esencial entre el *"highbrow"*

[13] Page Smith, *As a City upon the hill* (Nueva York, Alfred Knopf, 1960), p.VII.

(persona culta, intelectual) y el "lowbrow" (persona sin cultura, ajena a lo intelectual). Apareció en los filósofos Jonathan Edwards y Benjamin Franklin, quienes se dividieron el siglo XVIII entre ellos. En su singular pureza de tipo y en la aparente incompatibilidad de sus metas, determinaron el carácter norteamericano como hecho racial, y después de ellos la Revolución se hizo inevitable. Channing, Lincoln, Emerson, Whitman, Grant, Webster, Garrison, Edison, Rockefeller, la Sra. Eddy y Woodrow Wilson son todos, de uno u otro modo, permutaciones y combinaciones de esos dos grandes progenitores de la mente norteamericana[14].

Sin duda, como Brooks y, siguiendo a este, Perry Miller han afirmado enfáticamente, el pensamiento de la teocracia puritana es el gran hecho influyente en la historia de la mente norteamericana. A mediados del siglo XVIII, los principales intelectuales norteamericanos eran clérigos, y sus pensamientos se referían a la teología. Durante más de cien años su pensamiento dominó toda la filosofía especulativa en Norteamérica. Y hasta cuando la teología desapareció, el profundo sentimiento de culpa, especialmente acerca de la conducta sexual, que se había instilado en el carácter norteamericano dejó su sello, casi inextirpable, durante otro siglo.

"Es notorio —observó Santayana hace más de 50 años— cuán metafísica fue la pasión que llevó a los puritanos a estas costas; fueron allí con la esperanza de llevar una vida espiritual más perfecta"[15]. El núcleo de la creencia puritana era la hostilidad hacia la civilización. La sociedad de la época era corrupta, y se debía volver a la simplicidad primitiva de la iglesia original, que derivaba su voluntad directamente de Dios, no de instituciones hechas por el hombre.

Los puritanos habían firmado un pacto que comprometía a cada hombre a llevar una vida ejemplar. Pero ninguna persona —o doctrina— puede vivir en una intensidad febril durante períodos prolongados, especialmente cuando ello significa mantener una vida de firme disciplina sobre las fuentes del impulso. El calvinismo, aun en las primeras colonias norteamericanas, fue constantemente corroído a medida que nuevas doctrinas, como el arminianismo (base del metodismo de Wesley), trataron de reemplazar la predestinación absoluta por la elección condicional. Lo que Jonathan Edwards hizo fue llevar a cabo una renovación de lo Absoluto y brindar un mecanismo psicológico por el cual el individuo podía escudriñarse y mantener el dominio de sí mismo. En la *Defensa de la doctrina cristiana del pecado original* (1758), Edwards atacó a quienes querían atenuar el calvinismo. Argüía que la depravación es inevitable porque la identidad de conciencia hace a todos los hombres iguales a Adán. Creía en una elección privilegiada, no de los que llevaban el signo externo del trabajo, sino de los que experimentaban la gracia salvadora por alguna iluminación interna, por una experiencia transformadora.

---

[14] Van Wyck Brooks, *America's Coming-of-Age* (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1958; ed. orig., 1915), p. 5.

[15] George Santayana, *Character and Opinion in the Unites States* (Nueva York, Braziller, 1955; ed. orig., 1920), p. 7.

Si Jonathan Edwards encarnó al puritano esteta e intuitivo, Benjamin Franklin fue la encarnación del protestante pragmático y utilitario. Era un hombre práctico que contemplaba el mundo sin inmutarse e intentaba sobre todo "salir adelante" mediante la frugalidad, la laboriosidad y la astucia. La vida de Franklin ejemplificaba esta fundamental característica norteamericana, el mejoramiento por el propio esfuerzo. Tratando de imitar el estilo del *Spectator* de Addison, Franklin escribía sus propios párrafos, los comparaba con su mentor y los volvía a escribir, con lo cual adquirió un vocabulario y modeló su propio estilo. Estudió como autodidacta, tenazmente, francés, italiano, español y latín. Para aliviar la comezón de las pasiones juveniles, entró en una unión consensual con la hija de su casera y tuvo dos hijos de ella.

La palabra clave del vocabulario de Franklin era "útil". Su único libro, la *Autobiografía* fue comenzado como algo que podía ser útil a su hijo; cumplido este propósito, el libro nunca fue terminado. Inventó una estufa, fundó un hospital, pavimentó las calles y creó una fuerza policial urbana porque todos estos eran proyectos útiles. Consideró útil creer en Dios, pues Dios recompensa la virtud y castiga el vicio. En el *Poor Richard's Almanack* (1732-1757), Franklin saqueó el acervo mundial de aforismos y los adaptó a homilías para el pobre. "Como dice el pobre Richard" se convirtió en una expresión que dio peso a todas las buenas virtudes. Hay, decía Franklin, trece virtudes útiles: la templanza, el silencio, el orden, la resolución, la frugalidad, la laboriosidad, la sinceridad, la justicia, la moderación, la limpieza, la tranquilidad, la castidad y la humildad. No hay, quizá, mejor inventario del credo norteamericano. Franklin escribió que dedicaba a cada una de ellas una atención estricta durante una semana, y registraba en un cuaderno de notas el grado de éxito diario que alcanzaba en su práctica. Así, realizaba "un curso completo en trece semanas y cuatro cursos por año"[16].

Pero todo esto era astucia, en parte, y quizá hasta engaño. Si bien Franklin era ahorrativo y laborioso, su éxito, como el de muchos buenos yanquis, lo debió a su capacidad para hacerse amigos influyentes, a una extraordinaria habilidad para hacerse propaganda y al encanto y el ingenio de su persona y sus escritos. (Aun la "comezón" resultó ser renovable, pues engendró otros dos hijos ilegítimos). Amasó una modesta fortuna, se retiró para satisfacer su interés por la filosofía natural y la electricidad, y durante seis años dedicó su ocio al estudio desinteresado antes de ser arrastrado a la vida pública.

---

[16] En su magistral obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber ve a Franklin como la encarnación de ambos. Cita sus "sermones", como él los llama (". . . El tiempo es dinero . . . Recordad que el crédito es dinero. Si un hombre deja su dinero en mis manos después de terminado, me da el interés . . ."), como expresión del *ethos* característico del "nuevo hombre". Un hecho interesante es que Weber cita a Franklin más que a Lutero, Calvino, Baxter, Bailey o cualquiera de los otros teólogos puritanos para describir los lineamientos de la nueva ética. Véase Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons (Londres, G. Allen & Unwin, 1930).

Dos imágenes han llegado hasta nosotros como la esencia del carácter norteamericano: la piedad y la angustia de Jonathan Edwards, obsesionado por la depravación humana, y el espíritu práctico y expeditivo de Benjamin Franklin, orientado hacia un mundo de posibilidades y ganancias. Nuevamente, fue Van Wyck Brooks quien mejor pintó este dualismo, cuando escribió, hace sesenta años:

> De modo que, desde el comienzo, hallamos dos corrientes principales en el espíritu norteamericano que corren una junto a la otra pero raramente se mezclan –una corriente de armónicos y otra de sentidos implícitos– y ambas igualmente asociales: por un lado, la corriente trascendental, que se origina en la piedad de los puritanos, se convierte en una filosofía en Jonathan Edwards, pasa por Emerson, creando el fastidioso refinamiento y retraimiento de los principales autores norteamericanos, y dando como resultado la irrealidad final de la mayor parte de la cultura norteamericana contemporánea; y, de la otra parte, la corriente del oportunismo de pacotilla, que se origina en los expedientes prácticos de la vida puritana, que se convierte en una filosofía en Franklin, para a través de los humoristas norteamericanos y desemboca en la atmósfera de nuestra vida comercial contemporánea . . . [17]

Cualquiera que fuese el misterio irracional de los cimientos de la teología puritana, la comunidad misma se gobernaba por una moralidad racional en la que la ley moral era una fría y virtuosa necesidad. El núcleo del puritanismo, una vez despojado de la cáscara teológica, era un intenso celo moral por la regulación de la conducta cotidiana, no porque los puritanos fueran rudos o lascivos, sino porque habían fundado su comunidad como un pacto del que todos los individuos compartían la responsabilidad. Dados los peligros externos y las tensiones psicológicas de vivir en un mundo cerrado, el individuo no solo debía preocuparse por su propia conducta sino también por la de la comunidad. Los pecados de una persona no solo la ponían en peligro a ella, sino también al grupo; al no observar las exigencias del pacto, se podía atraer la cólera de Dios sobre toda la comunidad.

Los términos del pacto obligaban a cada persona a llevar una vida ejemplar. Pero el mismo carácter explícito del pacto –y la intimidad de la vida aldeana– hacía a todo el mundo consciente de los pecados de la tentación y de las tentaciones de la carne[18]. Esto hacía a los miembros más

[17] Brooks, op. cit., p. 10.

[18] Quizás el más vigoroso ejemplo literario de estos impulsos ilícitos sea el cuento de Hawthorne "El joven Goodman Brown", una visión oniromántica de una misa negra en los bosques de Salem. En el cuento, el joven Goodman Brown deja a su mujer para ir a los bosques con el diablo (quien lleva un bastón-serpiente = falo) para ser bautizado en los misterios del pecado. Para su sorpresa y horror, reconoce a toda la "buena" gente de la villa yendo gozosamente a la ceremonia de iniciación, y también reconoce a su joven mujer, Faith (Fe). La ceremonia y la música tienen la forma de una liturgia religiosa, pero el contenido es el de las flores del mal. Al final, no queda claro si esto fue para Goodman Brown un suceso real o un sueño en el que luchaba contra sus propios impulsos pecaminosos. Pero desde entonces su vida fue miserable.("El día del Sabbath, mientras la congregación cantaba un salmo sagrado, él no pudo oírlo porque un himno pecaminoso sonaba ruidosamente en su oído...") Llevó una existencia lacerada y marchita, y el momento de su muerte fue sombrío. Véase "Young Goodman Brown", en *The Novels and Tales of Nathaniel Hawthorne* (Nueva York, Modern Library, 1937), pp. 1033-1042.

autoflagelantes, y después de haber sido pecadores –pues había mucha actividad sexual ilícita y un bucólico realismo con respecto al sexo–, eran también grandes penitentes. El ritual de la confesión estuvo en el corazón del puritanismo, tanto en la Nueva Inglaterra como, más tarde, en las comunidades del Medio Oeste dedicadas al reavivamiento del sentir religioso que llevaron por el país el flagelamiento moral, si no la teología, del puritanismo.

Las ciudades que se crearon, primero en los yermos y luego en las praderas, afrontaban el problema de mantener algún orden social entre una población que a menudo contaba con una elevada proporción de inadaptados sociales y haraganes. Una ciudad de unos pocos centenares de familias no podía encarcelar a los que se desviaban de sus normas ni expulsarlos a todos. Un sistema de control social por el chismorreo o el escarnio, por la confesión pública y el arrepentimiento, se convirtió en el medio de prevenir trastornos en gran escala en muchas comunidades. La idea de respetabilidad –la desconfianza hacia la despreocupación, el placer y la bebida– adquirió tan profundo arraigo que subsistió hasta mucho después de que desapareciera la necesidad material original. Si al comienzo el trabajo y las riquezas fueron los signos de la elección, en el siglo siguiente se convirtieron en los símbolos de la respetabilidad.

El puritanismo como ideología

Un sistema valorativo es a menudo difuso y rudimentario. Cuando se lo organiza en un código específico y se lo formula como un conjunto de dogmas religiosos, un pacto explícito o una ideología, se convierte en un medio de movilizar a una comunidad, de reforzar la disciplina o un conjunto de controles sociales. Por qué una ideología perdura y hasta se fortalece mucho después de desaparecer su congruencia con un movimiento social es una cuestión que plantea un complicado caso de la sociología de la dominación. Testimonio de ello es el ascendiente de la teología mormónica, que surgió de la doctrina antinomista de la revelación progresiva y, sin embargo, funciona hoy como una fuente de conservadurismo; o la ideología del comunismo igualitario en la Unión Soviética, medio siglo después de la revolución, para justificar el surgimiento de una nueva clase. En tales situaciones, la ideología lleva consigo la autoridad y la sanción del pasado; ha sido instilada en la mente de los niños y se convierte en el único esquema conceptual del mundo y de las normas morales de conducta. Con frecuencia, aunque subsistan la retórica y los símbolos originales, el contenido ha sido sutilmente redefinido, a lo largo del tiempo, para justificar los códigos sociales establecidos y los controles sociales que sustentan el poder social de la clase dominante.

Este es el componente *funcional* de una ideología. Pero hay también un componente cognoscitivo o intelectual. Es propio de las ideologías, no sólo reflejar o justificar una realidad subyacente, sino también, una vez lanzada, adquirir vida propia. Una ideología verdaderamente vigorosa abre una nueva visión de la vida a la imaginación; una vez formulada, pasa a formar parte del repertorio moral que utilizarán intelectuales, teólogos

o moralistas, como parte de la gama de posibilidades abiertas a la humanidad. A diferencia de las economías o las tecnologías anticuadas, no desaparecen. Estos "momentos de conciencia", como los llamaba Hegel, son renovables; pueden ser revividos y reformulados a lo largo de toda la historia de una civilización. Así, una ideología roída, gastada, discutida, disecada y reformulada por un ejército de ensayistas, moralistas e intelectuales se convierte en una fuerza autónoma.

Este fue el destino del puritanismo. Mucho después de mitigarse la dureza del ambiente que promovió a la ideología original, subsiste la fuerza de la creencia. Como señaló una vez mordazmente Van Wyck Brooks: "Cuando se derramó el vino de los puritanos, el aroma se convirtió en trascendentalismo, y el vino mismo en comercialismo".

Como sistema de ideas, el puritanismo sufrió una transformación a lo largo de 200 años, pasando de la rigurosa predestinación calvinista, a través de las iluminaciones estéticas de Edwards, al trascendentalismo de Emerson, y finalmente se disolvió en la "tradición de buen tono" después de la Guerra Civil. Como conjunto de prácticas sociales, se transformó en las justificaciones de los darwinistas sociales del individualismo desenfrenado y el lucro (como ha observado Edmund Morgan, Benjamin Franklin se ganaba su dinero, pero John D. Rockefeller pensaba que el suyo venía de Dios) y de los códigos restrictivos de la vida de la pequeña ciudad.

La nueva liberación

El principal ataque contra el puritanismo se produjo en la primera década y media del siglo XX; provino del ámbito de la cultura, de los "jóvenes intelectuales", un grupo del Harvard College del que formaban parte Walter Lippmann, Van Wyck Brooks, John Reed y Harold Stearns[19]. *La mayoría de edad de América*, como Van Wyck Brooks tituló a su libro de 1915, sostenía que la cultura debía enfrentar la nueva realidad y sumergirse en "los hechos". La literatura norteamericana, argüía Brooks, había permanecido alejada de la vida y logrado su salvación evitando el contacto con la realidad. El puritanismo, decía, se había convertido en "un viejo tronco yanqui seco".

Hubo varias facetas en el ataque al puritanismo. Primero, estaba el deseo, expresado principalmente por Brooks, de una cultura más amplia que reflejase la América del inmigrante, del negro, y la escena urbana. Para que América llegara a la mayoría de edad, su cultura debía ser más cosmopolita y reflejar la vitalidad de la sociedad. Segundo, estaba la exigencia de libertad sexual. "Un puritano —escribía Harold Stearns— era una persona sexualmente inepta que, incapaz de gozar ella misma, sólo hallaba satisfacción en impedir el goce de otros". Los hijos de la alta clase media afluían a Greenwich Village para crear una nueva bohemia. "Habían

[19] Un examen de los Jóvenes Intelectuales se hallará en Henry F. May, *The End of American Innocence*, pt. 3 (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1959). Una voz característica es la de Harold Stearns, *America and the Young Intellectual* (Nueva York, Doran, 1921).

leído a Nietzsche, Marx, Freud y Krafft-Ebing", escribía Brooks retrospectivamente. "Muchos de ellos deseaban ensayar nuevas ideas sobre el sexo que hasta entonces se mantenían en las profundidades de la mente de los jóvenes . . ."[20]

Se resumía la exuberancia de la vida en una serie de palabras clave. Una de ellas era "nuevo". Había "la nueva democracia", el "nuevo nacionalismo", la "nueva libertad", la "nueva poesía" y hasta la *"nueva república"* (*New Republic,* título de una revista), que apareció en 1914. Otra de esas palabras era *sexo.* Hasta el uso franco de la palabra provocaba un estremecimiento en los lectores de la prensa. Margaret Sanger, en 1913, acuñó la expresión "control de nacimientos". Ellen Key, la feminista sueca, sostenía que el matrimonio no debía ser un asunto de compulsión legal o económica. Emma Goldman, la anarquista, daba conferencias sobre la homosexualidad, el "sexo intermedio". Floyd Dell celebraba el amor libre, y muchos de los "jóvenes intelectuales" vivían en una ostentosa monogamia sin casamiento. Una tercera palabra clave era *liberación.* La liberación, como se titulaba deliberadamente a sí mismo este movimiento, era el viento que soplaba de Europa, un viento de modernismo que llegó a las costas americanas. En arte, fueron los *fauves* y el cubismo, que se presentaron en la Armony Show de 1913. En el teatro era el simbolismo, la sugestión y la atmósfera, así como la aceptación de la influencia no-realista de Maeterlinck, Dunsany y Synge. En la literatura, fue la boga de Shaw, Conrad y Lawrence. Pero la mayor influencia se sintió en la filosofía, donde las corrientes del irracionalismo, el vitalismo y el instinto, trasmitidas por Bergson y Freud, se difundieron rápidamente en obras de divulgación.

La "doctrina favorita de la rebelión", como ha escrito Henry May, era que la felicidad derivaría de la completa autoexpresión instintiva. Un freudismo cándido declaraba que la mayor parte del mal puritano del mundo se debía al autocontrol, y que el camino hacia la libertad pasaba por la liberación de los impulsos sexuales reprimidos. La doctrina vitalista de Henri Bergson, presentada en una prosa poética (de su libro *La evolución creadora,* en dos años se vendieron en Norteamérica tantos ejemplares como en Francia en 15 años), se convirtió en la base de una doctrina popularizada de la fuerza vital, un espíritu biológico consciente que animaba al universo. El sindicalismo, que se había puesto de moda entre los intelectuales de izquierda, fue asociado con el vitalismo de Bergson por Georges Sorel, quien fue aclamado como su discípulo filosófico. Francis Grierson, cuya obra consistía en ensayos místicos y aforísticos ("una mezcla de Carlyle y Elbert Hubbard"), fue considerado como un profeta de la época[21].

---

[20] Wyck Brooks, *The Confident Years: 1885-1915* (Nueva York, Dutton, 1952), p. 487. La frase "las profundidades de la mente de los jóvenes" viene de la novela de Ernest Poole *The Harbor,* que describe la vida de Princeton a principios de 1900.

[21] Grierson está hoy olvidado, pero fue muy admirado por Mallarmé en Francia y exaltado por Floy Dell y Francis Hackett en los Estados Unidos. Edwin Bjorkman,

Los "jóvenes intelectuales", en su ataque al puritanismo y su áspero modo de vida, predicaban una ética del hedonismo, el placer y el juego; en síntesis, una ética del consumo. Sin embargo, paradójicamente –pues tal fue la trayectoria de esa "rebelión"– la ética del consumo iba a ser realizada menos de una década después por un capitalismo que, inconscientemente, se llamó a sí mismo (quizá como eco remoto de la "rebelión") el "nuevo capitalismo".

Si las justificaciones intelectuales del puritanismo se evaporaron, en cambio sus prácticas sociales ganaron nueva fuerza en las pequeñas ciudades, precisamente por el temor al cambio. El cambio, en este caso, significó un nuevo modo de vida: la vida de las grandes ciudades, turbulenta, cosmopolita y pecaminosa. Estaba en juego una definición de la respetabilidad, que halló su símbolo en la idea de la templanza.

Un estilo de vida se justifica mediante un conjunto de valores, se regula mediante instituciones (la iglesia, la escuela y la familia) y se encarna en una estructura de carácter. Allí donde este estilo se expresa en un conjunto homogéneo de personas, existe lo que los sociólogos llaman un "grupo de estatus". El estilo de vida simbolizado por el movimiento de la templanza, aunque se desarrolló más tarde que el puritanismo, tuvo su fuente en las doctrinas protestantes de la laboriosidad, el ahorro, la disciplina y la sobriedad; su cimiento institucional lo constituyeron las iglesias fundamentalistas; y su carácter típico se resumió en la idea de restricción.

La norma de la abstinencia había formado parte de la moral pública de la sociedad norteamericana. Era un recurso para asimilar al inmigrante, el pobre y el desviado al estatus de la clase media, ya que no a la situación económica real de la clase media. Pero a fines del siglo XIX ya no era voluntaria, sino el arma coercitiva de un grupo social cuyo propio estilo de vida ya no tenía ascendiente. Pues si los nuevos grupos urbanos no aceptaban de buen grado la templanza como forma de vida, entonces tenía que ser impuesta por la ley y convertírsela en asunto de deferencia ceremonial hacia los valores de la clase media tradicional.

Con el desarrollo de la Liga Contra los Bares, en 1896, el movimiento de la templanza halló un símbolo concentrado para la lucha cultural de la sociedad rural protestante tradicional contra el sistema social urbano e industrial emergente. El ataque a los bares permitió al movimiento de la prohibición unir muchos elementos diversos bajo una sola bandera política. Para el protestante norteamericano de las pequeñas ciudades, el bar representaba los hábitos sociales de la población inmigrante. Para el progresista, el bar era la fuente de la corrupción que, creía, era el veneno de la vida política. Para el populista, fue la raíz de su antipatía hacia los efectos debilitantes de la vida urbana.

---

en *Voices of Tomorrow* (Nueva York, Mitchell Kennerly, 1913), una entusiasta exposición de las nuevas ideas, ubicaba a Grierson junto a Bergson y Maeterlinck como representante de la principal tendencia del período. Un esbozo de la figura de Grierson podrá encontrarse en Brooks, *The Confident Years*, pp. 267-270.

Siguiendo un conocido proceso, la moralidad se convirtió en moralización, y la virtud en fariseísmo. La firmeza y la confianza de la vida en el siglo XIX se agrió para transformarse en un hosco temor al futuro. Como ha escrito Richard Hofstadter: "La prohibición pudo convertirse en una salida para las perturbaciones de toda libido frenada. Antaño, el anticatolicismo había sido como la pornografía del puritano: la mente inhibida se había solazado en cuentos de sacerdotes y monjas errantes. Durante el movimiento de la prohibición, la lascivia y el temor fueron explotados por aquellos que se explayaban sobre el vínculo entre el alcohol y los excesos sexuales, o el temor a la locura y la degeneración racial, y hasta la autoafirmación racial del negro". Si no se podía convertir al pecador, se podía suprimir el pecado, y al pecador también. La prohibición fue algo más que una cuestión de alcohol. Fue el problema del carácter, y un momento de cambio en el modo de vida.

Pero ocurría algo más: la transformación de la estructura social norteamericana y el fin del predominio de la pequeña ciudad en la vida norteamericana como hecho social. En primer término, se estaba produciendo un continuo cambio demográfico, que dio como resultado el crecimiento de los centros urbanos y el desplazamiento del peso político. Pero, en un terreno más amplio, estaba surgiendo una sociedad de consumo, con su exaltación del gasto y de las posesiones materiales, que socavaba el sistema valorativo tradicional, el cual exaltaba el ahorro, la frugalidad, el autocontrol y la renuncia a los impulsos. Como parte de ambos cambios sociales, estaba teniendo lugar una revolución tecnológica que, mediante el automóvil, el cine y la radio, rompió el aislamiento rural y, por primera vez, unió al país en una cultura común y una sociedad nacional. Esta transformación social fue la responsable del fin del puritanismo como conjunto de prácticas que podían sustentar el sistema valorativo tradicional.

Si seguimos el proceso social, podemos ver que 200 años antes, a principios del siglo XVIII, la estructura social se había fundido con una cultura que la apoyaba. Gradualmente, esta cultura se debilitó, y a principios del siglo XX el protestantismo en las pequeñas ciudades ya no poseía símbolos culturales efectivos o modos culturales que pudieran proporcionar un conjunto de significados simbólicos eficaces, o defensas, contra los ataques. Un nuevo sistema cultural emergente, basado en una clase media urbana y en nuevos grupos radicales, pudo en breve lanzar una crítica tan efectiva contra la vieja cultura que casi nadie trató de defenderla. Para mantener su legitimidad, el grupo de estatus que encarnaba los valores tradicionales apeló a medios políticos para afirmar su dominación. Pero un grupo de estatus solo puede hacer esto eficazmente si su base social es congruente con la estructura social. Y la base de los grupos de la templanza, el viejo cimiento social, la vida rural de la pequeña ciudad basada en valores agrarios, fue socavada por las transformaciones industriales de principios del siglo XX. Habiendo hecho depender su destino de la incorporación de las viejas virtudes de la clase media a la ley de la tierra, los grupos de la templanza descubrieron en el momento de rechazo que tales

normas habían sido repudiadas como modos socialmente válidos de conducta, y por ende habían perdido gran parte de su legitimidad. Así, se produjo primero un cambio en la cultura, pero solo pudo hacerse efectivo cuando fue confirmado dentro de la misma estructura social.

La vida transparente

La transformación cultural de la sociedad moderna se debe, sobre todo, al ascenso del consumo masivo, o sea, a la difusión de los que antaño eran considerados lujos a las clases media y baja de la sociedad. En este proceso, los lujos del pasado son constantemente redefinidos como necesidades, de modo que llega a parecer increíble que un objeto ordinario pueda haber sido considerado alguna vez fuera del alcance de un hombre ordinario. Por ejemplo, a causa de problemas de temperatura, homogeneidad y transparencia, los grandes ventanales de vidrio fueron antaño lujos costosos y raros. Pero después de 1902, cuando el francés Fourcault creó un medio industrial sencillo para fabricar vidrios por extrusión, se convirtieron en elementos comunes de los frentes de las tiendas urbanas o las casas rurales, creando nuevas posibilidades de exhibición y de perspectivas[22].

El consumo masivo, que comenzó en el decenio de 1920, fue posible por las revoluciones en la tecnología, principalmente la aplicación de la energía eléctrica a las tareas domésticas (lavadoras, frigoríficos, aspiradores, etcétera), y por tres invenciones sociales: la producción masiva de una línea de montaje, que hizo posible el automóvil barato; el desarrollo del *marketing*, que racionalizó el arte de identificar diferentes tipos de grupos de compradores y de estimular los apetitos del consumidor; y la difusión de la compra a plazos, la cual, más que cualquier otro mecanismo social, quebró el viejo temor protestante a la deuda. Las revoluciones concomitantes en el transporte y las comunicaciones pusieron las bases para una sociedad nacional y el comienzo de una cultura común. En conjunto, el consumo masivo supuso la aceptación, en la esfera decisiva del estilo de vida, de la idea de cambio social y transformación personal, y dio legitimidad a quienes innovaban y abrían caminos, en la cultura como en la producción.

El símbolo del consumo masivo –y el primer ejemplo del modo en que la tecnología ha revolucionado los hábitos sociales– es, por supuesto, el automóvil. Frederick Lewis Allen ha observado cuán difícil nos resulta hoy percatarnos del grado en que las comunidades estaban separadas y distantes cuando dependían totalmente del ferrocarril y los carretones para el transporte. Una ciudad que no estuviera cerca de un ferrocarril era realmente lejana. Para un granjero que vivía a cinco millas de la capital del condado, era todo un suceso llevar la familia a la ciudad un sábado por

[22] El ejemplo está tomado de Jean Fourastie, *The Causes of Wealth* (Glencoe, Ill., Free Press, 1959), p. 127. El libro del profesor Fourastie, como el de Siegfried Giedeon, *Mechanization Takes Command* (Nueva York, Oxford University Press, 1948), es una fascinante compilación de ejemplos de este proceso.

la tarde; un viaje para visitar a un amigo que viviera a diez millas de distancia era probablemente una expedición de todo un día, pues era necesario dejar descansar y alimentar al caballo. Cada pequeña ciudad, cada granja dependía principalmente de sus propios recursos para las diversiones y la compañía. Los horizontes eran cerrados, y los individuos vivían en medio de cosas y personas familiares.

El automóvil barrió con muchas prohibiciones de la sociedad cerrada de la pequeña ciudad. Las amenazas represivas de la moral del siglo XIX, como ha observado Andrew Sinclair, reposaban en gran medida en la imposibilidad de escapar del lugar y de las consecuencias de la mala conducta. A mediados de la década de 1920, como observaron los Lynd en Middletown, para los muchachos y las chicas no era nada viajar 20 millas para ir a bailar a un parador, a salvo de las miradas indiscretas de los vecinos. El automóvil cerrado se convirtió en el *cabinet particulier* de la clase media, el lugar donde los jóvenes audaces se desprendían de las inhibiciones sexuales y rompían los viejos tabúes [23].

El segundo medio importante de cambio en la sociedad cerrada de la pequeña ciudad fue el cinematógrafo. Las películas son muchas cosas —una ventana al mundo, un conjunto de sueños disponibles, fantasía y proyección, escapismo y omnipotencia— y su poder emocional es enorme. El cine sirvió para transformar la cultura, en primer término, en su función de ventana abierta al mundo. "El sexo es una de las cosas que Middletown ha enseñado a temer durante largo tiempo", señalaron los Lynd cuando volvieron a visitar Middletown diez años más tarde, y "sus instituciones . . . operan para mantener el tema fuera de la vista y fuera de la mente en la medida de lo posible". Excepto en el cine, al que los jóvenes acudían en cantidad.

Los adolescentes no solo gozaban del cine, sino que también era una escuela para ellos. Imitaban a las estrellas de cine, repetían bromas y gestos de las películas, aprendían las sutilezas de la conducta entre los sexos, y de este modo desarrollaban una apariencia de sofisticación. Y en sus esfuerzos por llevar a la práctica esta sofisticación, por resolver sus incertidumbres y perplejidades mediante una confiada acción externa, el patrón "no era tanto . . . la vida de sus propios padres cautelosos como . . . los otros mundos alternativos que los rodeaban". Las películas glorificaban el culto de la juventud (las muchachas llevaban cabello corto y faldas

[23] Los Lynd citaban a un observador del Oeste Medio de Estados Unidos: "¿Por qué diablos necesitan ustedes estudiar lo que está cambiando en este país? . . . Yo puedo deciros lo que está pasando con solo cuatro letras: ¡A–U–T–O!" Robert S. Lynd y Helen Merrel Lynd, *Middletown* (Nueva York, Harcourt Brace, 1929), p. 251. En 1890, un poney era el sueño dorado de un muchacho de Middletown. En 1923, "la 'cultura del caballo' de Middletown casi había desaparecido". El primer automóvil apareció allí en 1900. En 1906 había allí "probablemente 200 en la zona urbana y la rural". A fines de 1923 había más de 6.200 coches, una por cada seis personas o aproximadamente dos por cada tres familias. Como observan los Lynd: "Los valores sancionados por el grupo son alterados por la irrupción del automóvil en el presupuesto familiar. Un hecho significativo es la costumbre bastante común de hipotecar una casa para comprar un automóvil" (p. 254).

cortas), y a los hombres y mujeres de edad media se les aconsejaba "gozar de la vida mientras podían". Se ejemplificaba la idea de "libertad" por la legitimidad de la taberna clandestina y la disposición a hablar sin trabas en reuniones desenfrenadas. "La burla de la ética, de la vieja 'bondad interior' de los héroes y heroínas de película –escribe Lewis Jacobs–, iba a la par del nuevo interés por las cosas materiales".

El automóvil, el cine y la radio eran creaciones tecnológicas, pero la propaganda, la obsolescencia planificada y el crédito son todas innovaciones sociológicas. David M. Potter ha afirmado que es tan imposible comprender a un escritor popular moderno sin comprender la propaganda como lo sería comprender a un torvador medieval sin comprender el culto de la caballería o a un miembro del movimiento del despertar religioso sin comprender la religión evangélica.

Lo extraordinario de la propaganda es su carácter omnímodo. ¿Qué distingue a una gran ciudad sino sus carteles luminosos? Al pasar sobre ella en una avión, se ven, a través de las refracciones del cielo nocturno, los cúmulos de letreros rojos, anaranjados, azules y blancos, titilando como pulidas piedras preciosas. En los centros de las grandes ciudades –Time Square, Piccadilly, Champs-Elysées, Ginza– la gente se reúne en las calles bajo las centelleantes luces de neón para compartir la vibración de la multitud apretujada. Si se piensa en el impacto social de la propaganda, su consecuencia más inmediata, aunque por lo común inadvertida, ha sido transformar el centro de las ciudades. Al rehacer la topografía física, y al reemplazar a los viejos *duomos*, los edificios municipales y las torres de los palacios, la propaganda ha colocado una "marca de hierro candente" en la cresta de nuestra civilización. Es el signo de los bienes materiales, el modelo de nuevos estilos de vida, el heraldo de nuevos valores. Como en la moda, la propaganda ha exaltado la seducción. Un coche se convierte en el signo de la "buena vida" bien vivida, y el atractivo de la seducción se hace general. Una economía de consumo, podría decirse, halla su realidad en las apariencias. Lo que se exhibe, lo que se muestra, es un signo del logro. Medrar ya no es cuestión de ascender en una escala social, como lo fue en el pasado siglo XIX, sino de adoptar un estilo específico de vida –un club rural, ostentación, viajes, "hobbies"– que lo distinguen a uno como miembro de una comunidad de consumo.

En una sociedad compleja, de múltiples grupos y socialmente móvil, la propaganda también adquiere una serie de nuevas funciones "mediadoras". Estados Unidos probablemente fue la primera gran sociedad de la historia que insertó el cambio cultural en la sociedad, y muchos problemas de estatus surgieron simplemente a causa de la desconcertante rapidez de tal cambio. Las principales instituciones sociales –la familia, la iglesia, el sistema educacional– se crearon para transmitir los hábitos establecidos de la sociedad. Una sociedad en rápido cambio inevitablemente engendra confusión con respecto a los modos apropiados de conducta, los gustos y la vestimenta. Una persona socialmente móvil no dispone de ninguna guía para adquirir nuevo conocimiento sobre cómo vivir "mejor" que antes, y así el cine, la televisión y la propaganda se convierten en sus

guías. A este respecto, la propaganda comienza a desempeñar un papel más sutil en la transformación de los hábitos que estimulando meramente los deseos. La propaganda de las revistas para mujeres, los periódicos dedicados a la casa y el hogar, y diarios sofisticados como el *New Yorker* enseñaban a la gente cómo vestirse, decorar un hogar, comprar los vinos adecuados, en síntesis, los estilos de vida apropiados a los nuevos estatus. Aunque al principio los cambios afectaron principalmente a las maneras, los vestidos, los gustos y los hábitos de alimentación, tarde o temprano comenzaron a influir en asuntos más importantes: la estructura de la autoridad en la familia, el rol de los niños y los adultos jóvenes como consumidores independientes en la sociedad, las normas éticas y los diferentes significados del logro en la sociedad.

Todo esto se realizó adaptando la sociedad al cambio y a la aceptación del cambio cultural, una vez que el consumo masivo y un elevado nivel de vida fueron contemplados como el fin legítimo de la organización económica. Vender se convirtió en la más descollante actividad de la Norteamérica contemporánea. Contra la frugalidad, la venta exaltaba la prodigalidad; contra el ascetismo, la pompa dispendiosa.

Nada de esto hubiera sido posible sin esa revolución en los hábitos morales que fue la idea de la venta a crédito. Aunque había sido practicada intermitentemente en los Estados Unidos antes de la Primera Guerra Mundial, la venta a crédito tenía dos estigmas. Primero, la mayor parte de las ventas a crédito se efectuaban a los pobres, quienes no se podían permitir mayores gastos; pagaban semanalmente a un buhonero, que les vendía los artículos y hacía, al mismo tiempo, el cobro semanal. Así la venta a crédito era un signo de inestabilidad financiera. Segundo, la venta a crédito significaba, para la clase media, contraer deudas, y esto era malo y peligroso. Como diría Micawber, era signo de que se vivía por encima de los propios medios, y el resultado debía ser la pobreza. Ser moral significaba ser laborioso y ahorrativo. Si se deseaba comprar algo, era necesario ahorrar para ello. La artimaña de la venta a plazos fue evitar la palabra "deuda" y destacar la palabra "crédito". Los pagos mensuales debían ser enviados por correo, con lo cual se manejaban las transacciones a la manera comercial.

El ahorro —o la abstinencia— es el núcleo de la ética protestante. Con la idea de Adam Smith de parsimonia, o frugalidad, y la de Nassau Senior de abstinencia, se estableció firmemente que el ahorro multiplica los productos futuros y obtiene su propia recompensa por el interés. El desenlace fue el cambio en los hábitos bancarios. Durante años, tal era el espectro de la moralidad de la clase media que la gente temía los giros en descubierto, por miedo al rechazo de los cheques. A fines de la década de 1960, los bancos hicieron una gran propaganda de los servicios de reservas en efectivo que permitían a un cuentacorrentista girar en descubierto hasta varios miles de dólares (que debían ser devueltos en pagos mensuales). No era necesario disuadir a nadie de dar rienda suelta a su impulso en una subasta o venta. La seducción del consumidor se hizo total.

Van Wyck Brooks observó una vez, con respecto a la moralidad en los

países católicos, que, mientras se mantengan las virtudes celestiales, la conducta mundana puede variar a voluntad. En Norteamérica, las viejas virtudes celestiales protestantes han desaparecido en gran medida, y las recompensas mundanas han comenzado a desmandarse. El esquema valorativo básico norteamericano exaltaba la virtud de la realización, definida como el hacer y el llevar a cabo, y el carácter de un hombre debía mostrarse en la calidad de su obra. En el decenio de 1950, subsistió la norma de la realización, pero había sido redefinida de modo que destacara el estatus y el gusto. La cultura ya no se ocupaba de cómo trabajar y realizar, sino de cómo gastar y gozar. A pesar de cierta permanencia en el uso del lenguaje de la ética protestante, el hecho era que, por la década de 1950, la cultura norteamericana se había hecho primariamente hedonista, interesada en el juego, la diversión, la ostentación y el placer, y todo ello –típicamente de Norteamérica– de una manera compulsiva.

El mundo del hedonismo es el mundo de la moda, la fotografía, la propaganda, la televisión y los viajes. Es un mundo de simulación en el que se vive para las expectativas, para lo que vendrá más que para lo que es. Y debe venir sin esfuerzo. No es casual que la nueva revista exitosa de la década anterior se titulase *Playboy* y que su éxito –una circulación de 6 millones en 1970– se debiera en gran medida al hecho de que estimulara las fantasías de proezas sexuales masculinas. Si el sexo es, como escribió Max Lerner, la última frontera de la vida norteamericana, entonces el motivo de la realización en una sociedad exitista halla su culminación en el sexo. En los decenios de 1950 y 1960, el culto del orgasmo sucedió al culto de la riqueza como pasión básica de la vida norteamericana.

Nada sintetiza mejor el hedonismo de los Estados Unidos que el Estado de California. Un relato publicado en *Time* y titulado "California: un Estado de excitación" comenzaba así:

> California es prácticamente una nación en sí misma, pero presenta una extraña esperanza, una sensación de excitación –y de cierto terror– para los norteamericanos. Tal como la ven la mayoría de ellos, California representa la apacible, impía y gregaria prosecución del placer. Los ciudadanos de la tierra del loto parecen estar siempre recostados junto a piscinas, friendo al sol, paseando por las sierras, retozando desnudos en las playas, más hermosos cada año, arrancando el dinero de los árboles, jugueteando despreocupadamente, vagabundeando por los pinares y –cuando se detienen para retomar aliento– componiéndose frente a la cámara fotográfica, ante el resto de un modo envidioso. He visto el futuro, y funciona, dice el visitante que acaba de retornar de California[24].

La moralidad de la diversión, en consecuencia, reemplaza a la "moralidad de la bondad", que exaltaba el freno a los impulsos. No divertirse es un motivo para el autoexamen: "¿qué será lo que me pasa?" Como observa el Dr. Wolfenstein: "Mientras que antaño la gratificación de los impulsos prohibidos despertaba sentimientos de culpa, ahora el no lograr

[24] *Time*, 7 de noviembre de 1969, p. 60.

divertirse disminuye la propia estima"[25].

La moral de la diversión, en la mayoría de los casos, se centra en el sexo. Y aquí la seducción del consumidor se ha hecho casi total. El ejemplo más revelador, creo, fue una propaganda a doble página publicada por la Eastern Airlines en el *New York Times*, en 1973, y que decía: "Tómese las vacaciones de Bob y Carol, Ted y Alice, y Phil y Anne". El estridente tema era una caricatura de *Bob y Carol y Ted y Alice*, una risueña película sobre los torpes intentos de dos parejas amigas por practicar el intercambio de mujeres. Y la Eastern Airlines decía, en efecto: "Le llevamos volando hasta el Caribe. Le alquilamos una cabaña. Vuele, pague después". La compañía no le dice *cuánto* paga usted, pero puede usted postergar el asunto del dinero (y olvidar la culpa) y tomarse las vacaciones de Bob y Carol, Ted y Alice, y (para mayor emoción, se agrega otra pareja) Phil y Anne. Compárese esto con las trece virtudes útiles de Franklin, que incluían la templanza, la frugalidad, la tranquilidad y la castidad. A principios de siglo, una iglesia del Midwest podía tener una propiedad en la que estaba ubicado un burdel. Y al menos se podía decir entonces: "perdemos cuerpos pero ganamos dinero para salvar almas". Hoy, cuando se venden cuerpos, ya no se salvan también almas.

Lo que este abandono del puritanismo y el protestantismo consigue, desde luego, es dejar al capitalismo sin ninguna moral o ética trascendente. Y no solo pone de relieve la separación de las normas de la cultura y las normas de la estructura social, sino también una extraordinaria contradicción dentro de la estructura social misma. Por un lado, la corporación de negocios quiere un individuo que trabaje duramente, siga una carrera, acepte una gratificación postergada, es decir, que sea, en el sentido tosco, un hombre de la organización. Sin embargo, en sus productos y su propaganda, la corporación promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación y el dejarse estar. Se debe ser "recto" de día y un "juerguista" de noche. ¡Esta es la autorrealización!.

Hedonismo pop

Lo que ocurrió en los Estados Unidos fue que la moralidad tradicional fue reemplazada por la psicología, y la culpa por la ansiedad. Una época hedonista tiene también sus psicoterapias apropiadas. Si el psicoanálisis surgió poco antes de la Primera Guerra Mundial para tratar las represiones del puritanismo, la época hedonista tiene su contrapartida en la educación de la sensibilidad, los grupos de encuentro, "la terapia del juego" y técnicas similares que tienen dos características esencialmente derivadas de un espíritu hedonista: se las efectúa casi exclusivamente en grupos, y tratan de "desbloquear" al individuo mediante el contacto físico, el tanteo, el toque, la caricia, la manipulación. Mientras que la anterior intención del psicoanálisis era permitir al paciente lograr la comprensión de sí mismo y, de tal modo, reorientar su vida —objetivo inseparable de un

[25] Marthe Wolfenstein, "The Emergence of Fun Morality", en *Mass Leisure*, ed. a cargo de Eric Larrabee y Rolf Meyersohn (Glencoe, Ill., Free Press, 1958), p. 86.

contexto moral—, las nuevas terapias son totalmente instrumentales y psicologistas; su objetivo es "liberar" a la persona de inhibiciones y restricciones, para que pueda expresar más fácilmente sus impulsos y sentimientos.

Una época hedonista tiene también su apropiado estilo cultural: el pop. El arte pop, según el crítico Lawrence Alloway, que dio nombre al estilo, refleja la estética de la abundancia. La iconografía del arte pop proviene del mundo cotidiano: objetos domésticos, imágenes de las películas y los medios masivos de comunicación (historietas y carteleras), alimentos (hamburguesas y botellas de Coca-Cola) y vestimenta. El quid del arte pop es que no hay tensión en sus pinturas, sino solo parodia. En el arte pop nos encontramos con la ampliación de cinco pies de un sello común de correos, de Alex Hay, la gigantesca composición del cuaderno de notas de Roy Lichtenstein, la gran hamburguesa en vinilo de Claes Oldenburg; son parodias de los objetos, pero siempre de carácter bonachón. La estética del pop, como escribe Suzi Gablik, presupone "la erosión de una jerarquía establecida anterior de temas (Mondrian y el ratón Mickey son ahora igualmente relevantes) y la expansión del marco de referencia del arte para incluir elementos considerados hasta ahora como fuera de su ámbito, por ejemplo, la tecnología, lo vulgar y el humor ..." [26]

Y finalmente, una época hedonista tiene su profeta apropiado: Marshall McLuhan. Una época hedonista es una época de *marketing*, definida por el hecho de que el conocimiento se codifica en mensajes organizados como fórmulas, lemas y distinciones binarias. Al captar el código, una persona se siente cómoda, en la comprensión del mundo complejo que la rodea. McLuhan no solo es el escritor que ha definido la época hedonista en términos de tales mecanismos de codificación, sino que también ha resuelto el problema ejemplificando en su propio estilo el mecanismo de codificación de los pensamientos de esta época en un conjunto de fórmulas apropiadas para los tiempos. La idea de que el medio es el mensaje (de modo que las ideas son secundarias o no cuentan), de que algunos medios son "calientes"—como la radio (excluye a la gente)—mientras que otros son "fríos" —como la televisión (exige intervenir para completar la participación)—, de que la cultura impresa es lineal, mientras que la cultura visual es simultánea, todas estas distinciones no están destinadas a ser usadas analíticamente o sometidas a prueba por algún medio empírico; son letanías para aliviar las angustias de una persona y reforzar su sensación de bienestar dentro de los nuevos modos de comunicación. Son baños turcos del espíritu. En conjunto, la obra de Marshall McLuhan fue el sueño de un agente de publicidad, en más de un aspecto.

---

[26] "The Long Front of Culture", en *Pop Art Redefined*, ed. a cargo de John Russell y Suzi Gablik (Londres, Thames and Hudson, 1969), p. 14. Un documento fundamental del movimiento, se nos dice, es la carta de Richard Hamilton del 16 de enero de 1957, en la cual escribió que el arte pop es "Popular (destinado a un público de masas), Transitorio (solución a corto plazo), Prescindible (fácil de olvidar), de Bajo Costo, de Producción Masiva, Joven (destinado a la Juventud), Ingenioso, *Sexy*, Artificioso, Atractivo, Gran Negocio . . .".

En el decenio de 1960 apareció un nuevo estilo cultural. Se lo puede llamar psicodélico o, como sus protagonistas, una "contra-cultura". Anunciaba una estridente oposición a los valores burgueses y a los códigos tradicionales de la vida norteamericana. "La burguesía –se nos dijo– está obsesionada por la codicia; su vida sexual es insípida y gazmoña; sus pautas familiares están envilecidas; su servil sumisión en la vestimenta y el atuendo son degradantes; su mercenaria rutinización de la vida es intolerable . . ."[27]

Lo divertido de tales pronunciamientos es su caricatura polémica e ideológica de un conjunto de normas que habían sido pisoteadas hace mucho tiempo, 60 años antes, por los "jóvenes intelectuales". Pero tal caricatura era necesaria para que la nueva contra-cultura pareciera más osada y revolucionaria de lo que era en realidad. El ataque fue una baladronada para hacer resaltar una diferencia ficticia. Porque si bien el nuevo movimiento era desaforado, no era audaz y revolucionario. De hecho, fue simplemente una extensión del hedonismo de la década de 1950 y una democratización del libertinismo al que ya habían llegado mucho antes algunos sectores de las clases altas avanzadas. Así como el radicalismo político del decenio de 1960 siguió al fracaso del liberalismo político de la década anterior, así también los extremos psicológicos –en la sexualidad, el nudismo, las perversiones, la marihuana y el rock– y la contra-cultura siguieron al hedonismo forzado del decenio de 1950.

Estamos ahora en condiciones de resumir el proceso. La erosión de los valores norteamericanos tradicionales se produjo en dos niveles. En el ámbito de la cultura y las ideas, el desgastante ataque a la vida de las pequeñas ciudades por juzgarla restrictiva y trivial fue montado por primera vez en la década de 1910 por los "jóvenes intelectuales" como grupo conscientemente definido, y este ataque fue mantenido en la década siguiente en la crítica periodística de H.L. Mencken y en las obras teatrales y las novelas de Sherwood Anderson y Sinclair Lewis.

Pero una transformación más fundamental estaba ocurriendo en la estructura social misma: el cambio en las motivaciones y las recompensas del sistema económico. La creciente riqueza de la plutocracia, que se hizo evidente en la Edad Dorada, significó que el trabajo y la acumulación ya no eran fines en sí mismos (aunque aún fueran cruciales para un John D. Rockefeller o un Andrew Carneige), sino medios para el consumo y la ostentación. El estatus y sus símbolos, no el trabajo y la elección de Dios, se convirtieron en el signo del éxito.

Se trata de un conocido proceso de la historia social en el nacimiento de nuevas clases, aunque en el pasado fueron los vástagos de depredadores militares los que pasaron de la vida espartana a la sibarítica. Pero tales clases advenedizas pudieron distanciarse del resto de la sociedad, y esas transformaciones sociales a menudo se efectuaron independientemente de los cambios en la vida de las clases bajas. Pero la verdadera revolución

[27] Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1969), p. 35.

social en la sociedad moderna se produjo en la década de 1920, cuando el aumento de la producción en masa y el elevado consumo comenzaron a transformar la vida de la misma clase media. En efecto, la ética protestante como realidad social y estilo de vida de la clase media fue reemplazada por un hedonismo materialista, y el temperamento puritano por un eudemonismo psicológico. Pero la sociedad burguesa, justificada y propulsada como había sido en sus primeros impulsos por estas viejas éticas, no podía admitir fácilmente el cambio. Promovió furiosamente –basta ver la transformación de la propaganda en el decenio de 1920– una forma hedonista de vida, pero no pudo justificarla. Carecía de una nueva religión o un nuevo sistema valorativo para sustituir a los antiguos, y el resultado fue la separación.

En un aspecto, lo que contemplamos aquí es un cambio histórico extraordinario en la sociedad humana. Durante miles de años, la función de la economía fue brindar los elementos cotidianos necesarios para la vida, la subsistencia. Para diversos grupos de clase alta, la economía ha sido la base del estatus y de un estilo suntuario de vida. Pero ahora, en una escala masiva, la economía se ha engranado con las exigencias de la cultura. También aquí la cultura, no como simbolismo expresivo o significado moral, sino como estilo de vida, llegó a reinar soberana.

El "nuevo capitalismo" (la expresión fue usada por vez primera en el decenio de 1920) continuó exigiendo una ética protestante en el terreno de la producción –esto es, en el ámbito del trabajo–, mas para estimular la demanda de placer y juego en el campo del consumo. La separación estaba destinada a ampliarse. La expansión de la vida urbana, con su variedad de distracciones y múltiples estímulos; los nuevos roles de la mujer, creados por la extensión de las tareas de oficina y los contactos sociales y sexuales más libres; el surgimiento de una cultura nacional por obra del cine y la radio; todo ello contribuyó a la pérdida de autoridad social del viejo sistema valorativo.

Podría describirse sencillamente el temperamento puritano mediante la expresión "gratificación postergada" y por las restricciones en la gratificación. Por supuesto, se trata del precepto malthusiano de prudencia en un mundo de escasez. Pero la pretensión del sistema económico norteamericano era haber introducido la abundancia, y esta, por naturaleza, estimula la prodigalidad, no la prudencia. El motor del cambio, entonces, es un mayor nivel de vida, no el trabajo como fin en sí mismo. La glorificación de la opulencia, no la sumisión a la naturaleza tacaña, se convierte en la justificación del sistema. Pero todo esto era en gran modo incongruente con los cimientos teológicos y sociales del protestantismo del siglo XIX, que era a su vez el cimiento del sistema valorativo norteamericano.

En la década de 1920, como en las de 1950 y 1960, estas incongruencias fueron eludidas con la alegre seguridad de que había un consenso en la sociedad sobre la verdad moral de la abundancia material. Había un esfuerzo vulgar en el tosco intento del decenio de 1920 (por ejemplo, la afirmación de Bruce Barton de que Jesús fue el más grande vendedor de todos

los tiempos[28]) de crear una justificación moral. Y en la década de 1950 apareció la sofisticada retórica de las revistas Luce sobre el secreto de la productividad y la "revolución permanente" del cambio que era la contribución del sistema económico norteamericano a la futura prosperidad del mundo. El hecho singular es que *Time*, como el *Reader's Digest*, fue fundado en el decenio de 1920, y ambas revistas fueron vehículos para la transformación de valores (una de la clase media urbana, la otra de la clase media baja de las pequeñas ciudades) en los estilos de vida de la Norteamérica de mediados del siglo XX. El genio de Henry Luce –y el quid sociológico es que el *Ausländer* (extranjero) Luce, criado en China, no en los Estados Unidos, celebrase los valores nativos más que los mismos nativos– fue tomar los valores tradicionales norteamericanos, la creencia en Dios, en el trabajo y en la realización, y traducirlos, mediante la jerga de la naciente civilización urbana, al credo del destino norteamericano ("el siglo norteamericano") en escala mundial. Lo logró fundiendo los ritmos nerviosos del nuevo periodismo expresivo, el lenguaje que reflejaba las nuevas apariencias, con el compás de la vida urbana y el nuevo hedonismo. En este contexto, no es casual que la revista propia de Luce, su creación particular, fuese *Fortune*. (El impulso para la creación de *Time* provino del periodista colega de Luce en Yale, Britton Hadden, y la idea de *Life* de Daniel Longwell y otros editores de *Time*.) Los sectores empresariales norteamericanos fueron el agente dinámico que destrozó la vida de las pequeñas ciudades y lanzó a Norteamérica a la dominación económica del mundo; y lo hizo con el lenguaje y la cobertura de la ética protestante. El hecho de la transición es evidente. Las contradicciones patentes en el lenguaje y la ideología –la falta de toda moral o doctrina filosófica coherente– solo se han hecho manifiestas hoy[29].

La abdicación de la clase corporativa

El sostén supremo, para todo sistema social, es la aceptación por parte de la población de una justificación moral de la autoridad. Las antiguas justificaciones de la sociedad burguesa se basaban en la defensa de la propiedad privada, que a su vez se justificaba en la razón, elaborada por

[28] Barton, un hombre de la publicidad, fue fundador de una agencia popularmente conocida como BBD & O (Batten, Barton, Durstine y Osborn). Su tema se expresó en el libro *El hombre que nadie conoce*, publicado en 1924 y fue inmediatamente un *best-seller*. Como Frederick J. Hoffman lo describe: "El 'verdadero Jesús' a quien el Sr. Barton pretendía haber desenterrado del texto bíblico, había demostrado su habilidad como organizador comercial al sacar a doce oscuros hombres de su ineficaz pasado y 'soldarlos' en la mayor organización de todos los tiempos. Jesús había conocido y observado 'todos los principios del arte moderno de vender', afirmaba Barton. Las parábolas fueron unos de los anuncios publicitarios más poderosos de todos los tiempos. Y en cuanto a que Jesús fue el fundador de la empresa comercial moderna, Barton señalaba sencillamente las mismas palabras del maestro: '¿No sabíais que debo ocuparme de los *negocios* de mi padre?'" Véase *The Twenties* (Nueva York, Viking, 1955), p. 326.

[29] Una brillante exploración de este problema se hallará en Kristol, "When Virtue Loses All Her Loveliness".

Locke, de que uno infunde el propio trabajo en la propiedad. Pero el "nuevo capitalismo" del siglo XX ha carecido de tal fundamentación moral, y en períodos de crisis ha vuelto a las aserciones valorativas tradicionales, cada vez más incongruentes con la realidad social, o ha sido ideológicamente impotente.

En este contexto es donde podemos ver la debilidad del capitalismo norteamericano de las corporaciones al abordar uno de los mayores dilemas del siglo. Los conflictos políticos (y valorativos) en los Estados Unidos pueden contemplarse desde dos perspectivas diferentes. Desde una de ellas, ha habido problemas económicos y de clase que dividieron a los granjeros y los banqueros, a los trabajadores y los empleadores, y han conducido a conflictos funcionales y entre grupos de intereses que fueron particularmente agudos en el decenio de 1930. A lo largo de un eje sociológico diferente, podemos considerar la política de la década de 1920, y en cierta medida la del decenio de 1950, dentro del marco de la "tradición" contra la "modernidad", con el intento protestante, rural y de pequeñas ciudades de defender sus valores históricos contra los liberales cosmopolitas interesados en la reforma y el bienestar social. Estos problemas no son principalmente económicos sino socioculturales. El tradicionalista defiende la religión fundamentalista, la censura, las leyes estrictas contra el divorcio y el aborto; el modernista está por la racionalidad secular, las relaciones personales más libres, la tolerancia de las desviaciones sexuales, etcétera. Estos son los aspectos políticos de los problemas culturales, y en la medida en que la cultura es la expresión simbólica y la justificación de la experiencia, esta es el ámbito de la política simbólica o expresiva.

A este respecto, el gran tema simbólico de la política cultural norteamericana fue la prohibición. Fue el más importante –y casi el último– intento de las fuerzas tradicionalistas de las pequeñas ciudades por imponer un valor específico, la prohibición del alcohol, sobre el resto de la sociedad; e inicialmente, por supuesto, los tradicionalistas ganaron. En un sentido un tanto diferente, el macartismo del decenio de 1950 representó el intento de algunas fuerzas tradicionalistas de imponer una moralidad política uniforme sobre la sociedad mediante la adhesión a una ideología del americanismo y una forma virulenta de anti-comunismo. Y, de manera contraria, la campaña de McGovern de 1972 fue impulsada principalmente por una "nueva política" que representó a las tendencias más extremas de los modernistas –feministas, no conformistas sexuales y radicales políticos– aliados por el momento a los negros y a otros grupos minoritarios.

Ahora bien, el hecho curioso es que el "nuevo capitalismo" de la abundancia que surgió en el decenio de 1920 nunca fue capaz de definir sus concepciones sobre estos problemas político-culturales, como lo había sido en lo que respecta a los conflictos económico-políticos. Dado su carácter escindido, no podía hacerlo. Sus valores derivan del pasado tradicionalista, y su lenguaje es el arcaísmo de la ética protestante. Sin embargo, su tecnología y su dinamismo derivan del espíritu del moder-

nismo, el espíritu de la innovación perpetua y la creación de nuevas "necesidades" en las ventas a plazos. Lo único que destruiría al nuevo capitalismo sería la práctica seria de la gratificación postergada.

Cuando los miembros de la clase corporativa toman una posición sobre problemas político-culturales, a menudo se dividen según lineamientos geográficos. Los del Medio Oeste, los texanos o los que provienen de pequeñas ciudades despliegan actitudes tradicionalistas; los del Este o los que provienen de las escuelas de la Ivy League (grupo de escuelas del Noreste de los Estados Unidos que forman una liga, o asociación) son más liberales. Más recientemente, la división se basó en la educación y la edad, más que en la región. Pero subsiste el hecho singular. El nuevo capitalismo fue el principal responsable de la transformación de la sociedad, y en el proceso socavó el temperamento puritano, pero nunca fue capaz de elaborar exitosamente una nueva ideología congruente con el cambio; usó el viejo lenguaje de los valores protestantes, y a menudo quedó atrapado en él.

Las fuerzas del modernismo que llevaron la lucha contra los tradicionalistas en estos problemas sociales y culturales fueron una mezcla de intelectuales, profesores e individuos partidarios del bienestar y de mente reformista (aunque, paradójicamente, el movimiento prohibicionista, en sus comienzos, se alió a los reformistas contra los males del industrialismo y la vida urbana), unidos por razones políticas, por obra de dirigentes sindicales y políticos de grupos étnicos, que representaban a las fuerzas urbanas[30]. La filosofía dominante era el liberalismo, que incluía una crítica de las desigualdades y las costas sociales provocadas por el capitalismo. El hecho de que la economía corporativa no tuviera ningún sistema valorativo unificado propio o que aún voceara una fláccida versión de las virtudes protestantes, hizo que el liberalismo no hallara trabas ideológicas. En el ámbito de la cultura y de los problemas socioculturales —en síntesis, de la filosofía política— la clase corporativa había abdicado. La consideración importante es que, *como ideología,* el liberalismo se hizo dominante en la cultura durante las tres décadas pasadas.

Desde el punto de vista *cultural,* la política de los decenios que van de 1920 a 1960 fue una lucha entre la tradición y el modernismo. En la década de 1960, el nuevo estilo cultural atacó a los valores burgueses y las pautas tradicionales de la vida norteamericana. Pero, como he tratado de demostrar, la cultura burguesa se esfumó hace tiempo. Lo que encarnó la contra-cultura fue la extensión de las tendencias iniciadas 60 años antes por el liberalismo político y la cultura modernista, y representa, en efecto, una escisión en el campo del modernismo, porque trató de

[30] En un sentido análogo, en el movimiento laboral organizado, la AFL–CIO se encuentra entre la espada y la pared. En asuntos económicos es liberal o de izquierda, pero rechaza de plano el radicalismo cultural como ajeno a sus creencias. Esto obedece a que el movimiento obrero es verdaderamente un movimiento norteamericano y ha compartido los valores dominantes del orden capitalista. El sindicalismo, como dijo una vez Bernard Shaw, es el capitalismo del proletariado, al menos cuando el orden económico está en expansión y en la opulencia.

llevar la prédica en pro de la libertad personal, las experiencias extremas ("estímulos" y "paroxismos") y la experimentación sexual hasta un punto, en el *estilo de vida,* que la mentalidad liberal –la cual aprobaba esas ideas *en el arte y la imaginación*– no estaba dispuesta a aceptar. Sin embargo, al liberalismo le resultó difícil tratar de explicar por qué. Aprueba una cierta permisividad básica, pero no puede definir con precisión sus límites. Y este es su dilema. En la cultura, como en la política, el liberalismo se halla ahora en apuros.

El liberalismo también se encuentra en dificultades en una esfera en la que había tratado de reformar al capitalismo: la economía. La filosofía económica del liberalismo norteamericano se había asentado en la idea de crecimiento. A veces olvidamos que a fines de la década de 1940 y en la de 1950 Walter Reuther, Leon Keyserling y otros liberales atacaron a las empresas del acero y a buena parte de la industria norteamericana por resistirse a expandir la capacidad de producción, y urgieron al gobierno a fijar cifras de crecimiento. La cartelización, el monopolio y la restricción de la producción habían sido tendencias históricas del capitalismo. El gobierno de Eisenhower prefirió deliberadamente la estabilidad de los precios al crecimiento. Fueron los economistas liberales quienes instilaron en la sociedad la política de la planificación consciente del crecimiento mediante los estímulos gubernamentales (por ejemplo, los créditos para inversiones, que la industria al principio no quería) y las inversiones gubernamentales. La idea de Producto Nacional Bruto potencial y el concepto de *"shortfall"* (diferencia de lo realizado con lo que puede realizarse) –que establece lo que la economía puede conseguir con la utilización plena de los recursos, en comparación con la cifra real de lo conseguido– fueron introducidos en el Consejo de Asesores Económicos por los liberales. La idea de crecimiento ha sido tan totalmente absorbida como ideología económica que se olvida, como he dicho, hasta qué punto fue una innovación liberal.

La respuesta liberal a problemas sociales como la miseria fue que el crecimiento proporcionaría los recursos para elevar los ingresos del pobre[31]. La tesis de que el crecimiento era necesario para financiar los servicios públicos fue el eje de la obra *La sociedad opulenta* de John Kenneth Galbraith. Sin embargo, paradójicamente, es la idea de crecimiento económico la que ahora es atacada, y por los liberales. Ya no se piensa que la respuesta es la opulencia. Se hace al crecimiento responsable por la expoliación del medio, el uso voraz de los recursos natura-

[31] Más técnicamente, se basó en el teorema de la economía de bienestar de Pareto, a saber, que se debe buscar una situación en la cual algunas personas mejoren sin que otras empeoren. La redistribución directa de los ingresos es políticamente difícil, si no imposible. Sin embargo, de los ingresos nacionales nuevos o adicionales, puede usarse una mayor proporción para financiar programas de bienestar social; y esto, como señaló Otto Eckstein en "The Economics of the Sixties", *The Public Interest,* nº 19 (Primavera de 1970), pp. 86-97, fue precisamente lo que el Congreso estaba dispuesto a hacer cuando se reinició el crecimiento económico bajo el gobierno de Kennedy.

les, el amontonamiento en las zonas de recreo, la densidad de las ciudades, etcétera. Sorprendentemente, encontramos ahora la idea del crecimiento económico cero –o la idea de John Stuart Mill del "estado estacionario"–, propuesta como objetivo serio de la política gubernamental. Así como la nueva política rechazó el tradicional pragmatismo de la política norteamericana en la solución de problemas, ahora también rechaza la nueva política liberal del crecimiento económico como meta positiva de la sociedad. Pero si no promueve el crecimiento económico, ¿cuál es la *raison d'être* del capitalismo?[32]

El gozne de la historia

Considerándola en una visión histórica retrospectiva, la sociedad burguesa tuvo una doble fuente y un doble destino. Una de las corrientes fue un capitalismo puritano, *whig*, en el que se ponía el énfasis, no en la actividad económica, sino en la formación del carácter (la sobriedad, la probidad y el trabajo como vocación). La otra fue un hobbesianismo secular, un individualismo radical que veía al hombre como ilimitado en sus apetitos, refrenados en política por un soberano pero con total libertad en la economía y la cultura. Los dos impulsos convivieron siempre incómodamente. Con el tiempo, sus relaciones se disolvieron. Como hemos visto, en los Estados Unidos el elemento puritano degeneró en una hosca mentalidad de pequeña ciudad, que solo daba importancia a la idea de respetabilidad. El hobbesianismo secular alimentó la corriente del modernismo, el hambre voraz de experiencias ilimitadas. La concepción *whig* de la historia como un proceso abierto y progresista ha vacilado, si no desaparecido, ante la aparición de nuevos aparatos burocráticos que han eclipsado la visión liberal de la autoadministración social. La fe que sustentaba a todas estas creencias ha sido destruida.

Los impulsos culturales del decenio de 1960, como el radicalismo político paralelo a ellos, están, por el momento, agotados en gran medida. La contra-cultura resultó ser un engaño. Fue un esfuerzo, producto principalmente del movimiento juvenil, por transformar un estilo liberal de vida en un mundo de gratificaciones inmediatas y despliegues exhibicionistas. Al final, produjo poca cultura y no se opuso a nada. La cultura modernista, que tuvo raíces más profundas y perdurables, fue una tentativa de transformar la imaginación. Pero los experimentos con estilos y formas, la cólera y el intento de escandalizar, todo lo cual produjo una explosión refulgente en las artes, están ahora agotados. Son reproducidos mecánicamente por la masa cultural, ese estrato que no es creativo por sí mismo pero que distribuye y desnaturaliza la cultura, en un proceso de absorción que roba al arte la tensión que es una fuente necesaria de creatividad y la dialéctica con el pasado. La sociedad está preocupada por las cuestiones más urgentes y amenazantes de la carestía, la escasez,

[32] Proseguimos el examen de estas cuestiones en la Parte II de este libro.

la inflación y los desequilibrios estructurales de los ingresos y la riqueza dentro y entre las naciones. Por estas razones, las cuestiones culturales han pasado ahora a segundo plano.

Sin embargo, en el fondo las cuestiones culturales siguen siendo las fundamentales. Como Irving Kristol y yo escribimos en la introducción a *El capitalismo actual:* "Es imposible comprender los importantes cambios que se han producido y se están produciendo en la sociedad moderna sin tomar cabalmente en cuenta la inquieta autoconciencia del capitalismo. Esta autoconciencia no es una mera superestructura ideológica. Es una de las más significativas realidades del sistema." Estos cambios son significativos y fundamentales porque afectan a la naturaleza de la voluntad y al carácter de un pueblo, a la legitimidad y las justificaciones morales del sistema, es decir, a los elementos que dan sustentación a la sociedad.

Lo sorprendente en el surgimiento y caída de las civilizaciones –y esta fue la base de la filosofía de la historia del talentoso pensador árabe Ibn Khaldun– es que las sociedades pasan por fases específicas cuyas transformaciones indican la decadencia. Son las transformaciones de la simplicidad al lujo (lo que Platón, quien escribió sobre el tema en el Libro 2 de *La República,* llamaba el cambio de la ciudad sana a la ciudad febril), del ascetismo al hedonismo.

Es notable que toda fuerza social nueva y en ascenso –sea una nueva religión, una nueva fuerza militar o un nuevo movimiento revolucionario– comience como un movimiento ascético. El ascetismo exalta los valores no materiales, el renunciamiento a los placeres físicos, la sencillez y la abnegación, así como la disciplina dura y dirigida hacia un fin. Esta disciplina es necesaria para la movilización de las energías psíquicas y físicas que se requieren para tareas externas al yo, para la conquista y subordinación del yo a fin de conquistar a otros. Como señaló Max Weber: "La disciplina adquirida durante las guerras de religión fue la fuente del carácter invencible de las caballerías islámica y cromwelliana. Análogamente, el ascetismo interior y la búsqueda disciplinada de la salvación en una vocación grata a Dios fueron las fuentes de la habilidad para la adquisición, característica de los puritanos"[33].

La disciplina de los antiguos "guerreros de Dios" religiosos se canalizó en la organización militar y en el combate. Lo históricamente exclusivo del temperamento puritano fue la devoción de este ascetismo terrenal a una vocación ocupacional y al trabajo y la acumulación. Sin embargo, la finalidad del puritano no era primariamente la riqueza. Como observó Weber, el puritano solo extraía para sí de esa riqueza la prueba de su salvación[34]. Y fue esta furiosa energía la que construyó una civilización industrial.

Para el puritano, "la tarea más urgente" era anular la conducta espontánea e impulsiva, y poner orden en la conducción de la vida. Hoy encontramos

[33] Max Weber, *The Sociology of Religion,* trad. de Ephraim Fischoffs (Boston, Beacon Press, 1963), p. 203.
[34] Weber, *Protestant Ethic,* p. 71.

el ascetismo principalmente en los movimientos y los regímenes revolucionarios. El puritanismo, en el sentido psicológico y sociológico, se halla en la China comunista y en los regímenes que unen el sentimiento revolucionario a los propósitos coránicos, como en Argelia y Libia.

En el esquema de Ibn Khaldun, que reflejaba en el siglo XIV las vicisitudes de las civilizaciones beréber y árabe, las secuencias de la transformación iban de la vida beduina a la sedentaria y de esta a la hedonista; y de allí, en tres generaciones, a la decadencia de la sociedad. En la vida hedonista, se produce una pérdida de la voluntad y la fortaleza. Más importante aún es que los hombres se hacen competitivos en la prosecución de los lujos, y pierden la capacidad de compartir y sacrificarse. A esto sigue, dice Khaldun, la pérdida de la *asabíyah,* el sentido de solidaridad que hace a los hombres sentirse hermanos unos de otros, ese "sentimiento de grupo que supone afecto (mutuo) y la disposición a combatir y luchar unos por otros"[35].

La base de la *asabíyah* no es solo el sentido del sacrificio y el peligro compartidos –los elementos que mantienen unidos a los contingentes de combatientes o de cuadros revolucionarios clandestinos–, sino también cierto propósito moral, un *telos* que suministra la justificación moral de la sociedad. En los comienzos, los Estados Unidos mantuvieron la unidad por un pacto implícito, la idea de que este era el continente en el que se manifestaría el designio de Dios, creencia subyacente en el deísmo de Jefferson. A medida que esta creencia fue abandonada, lo que mantuvo unida a la sociedad fue un orden político único, un sistema abierto, adaptativo, igualitario y democrático, sensible a los muchos solicitantes que buscaban su inclusión en la sociedad y que respetaban los principios de derecho encarnados en la Constitución y reafirmados por las decisiones del Tribunal Supremo. Sin embargo, esta misma sensibilidad fue posible en gran parte por la expansión de la economía y la promesa de riqueza material como disolvente de las tensiones sociales. Hoy la economía está alterada y el sistema político se halla recargado por problemas que nunca antes tuvo que afrontar. Un problema –y este es el tema de mi ensayo final, "el hogar público"– es si el sistema puede administrar la enorme carga de problemas. Esto depende, en parte, de respuestas económicas "técnicas" y, también, de la estabilidad del sistema mundial. Pero la cuestión más profunda y difícil es la legitimación de la sociedad tal como se expresa en las motivaciones de los individuos y en los fines morales de la nación. Y es aquí donde las contradicciones culturales –las discordancias en la estructura de carácter y la separación de ámbitos– se hacen decisivas.

Los cambios en la cultura y el temperamento moral –la fusión de la imaginación y los estilos de vida– no son reducibles a "ingeniería social" o control político. Derivan de las tradiciones valorativas y morales de la

---

[35] Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trad. de Franz Rosenthal (Nueva York, Pantheon Books, 1958). La sección crucial está en el vol. I, cap. 3; la cita anterior es de la p. 313.

sociedad, y no es posible "diseñar" a estas mediante preceptos. Las fuentes últimas son las concepciones religiosas que alienta una sociedad; las fuentes próximas son los sistemas de recompensas y las motivaciones (junto con sus legitimaciones) que derivan de la esfera del trabajo.

El capitalismo norteamericano, como he tratado de demostrar, ha perdido su legitimidad tradicional, que se basaba en un sistema moral de recompensas enraizado en la santificación protestante del trabajo. Este ha sido sustituido por un hedonismo que promete el bienestar material y el lujo, pero se aparta de todas las implicaciones históricas de un "sistema sibarítico", con toda su permisividad social y su libertinismo. La cultura ha estado dominada (en el ámbito serio) por un principio de modernismo que ha subvertido la vida burguesa, y los estilos de vida de la clase media por un hedonismo que ha socavado la ética protestante de la que provenía el cimiento moral de la sociedad. La interacción del modernismo como modalidad desarrollada por artistas serios, la institucionalización de las formas actuadas por la "masa cultural" y el hedonismo como modo de vida promovido por el sistema de comercialización de las empresas configura el conjunto de contradicciones culturales del capitalismo. El modernismo está agotado y ya no es amenazador. El hedonismo remeda sus estériles bromas. Pero el orden social carece de una cultura que sea una expresión simbólica de alguna vitalidad o de un impulso moral que sea fuerza motivacional o vinculatoria. ¿Qué puede mantener unida la sociedad, entonces?

Esto se agrega a un problema más general que deriva de la naturaleza de la sociedad moderna. El estilo característico del industrialismo se basa en los principios de la economía y el economizar: la eficiencia, los costes mínimos, la maximización, la optimización y la racionalidad funcional. No obstante, es este mismo estilo el que entra en conflicto con las tendencias culturales avanzadas del mundo occidental, pues la cultura modernista exalta los modos anti-cognoscitivos y anti-intelectuales que aspiran al retorno a las fuentes instintivas de la expresión. Uno destaca la racionalidad funcional, la adopción tecnocrática de decisiones y las recompensas meritocráticas; el otro, los humores apocalípticos y los modos anti-racionales de conducta. En esta disyunción reside la crisis cultural histórica de toda la sociedad burguesa occidental. Esta contradicción cultural constituye, a la larga, la división de la sociedad más cargada de consecuencias.

Capítulo 2

LAS ESCISIONES DEL LENGUAJE CULTURAL

En el capítulo anterior traté de demostrar que la separación entre la cultura y la estructura social crea un difundido conjunto de tensiones que la sociedad (y el individuo) halla difícil dominar. Pero queda otro problema fundamental: el de la coherencia de la cultura misma dentro de la sociedad moderna, y la cuestión de si la cultura, en vez de la religión, puede brindar un conjunto vasto o trascendente de significados últimos, o aun satisfacciones, en la vida cotidiana.

La cuestión de la coherencia de la cultura fue planteada por Wordsworth en su "Prefacio a las baladas líricas" (1800), cuando deploró "el ansia de acontecimientos extraordinarios" y la sed de "estímulos desaforados" creados por la rápida extensión de las comunicaciones y la aceleración del ritmo de la vida, de modo que "se olvidan las obras de Shakespeare (sic) y Milton, a favor de novelas frenéticas, enfermizas y estúpidas tragedias alemanas y diluvios de ociosas y extravagantes narraciones en verso . . ." Casi 150 años más tarde, cuando T.S. Eliot reflexionó sobre el problema, señaló que la cultura había llegado a tener diferentes significados según que se relacionara con la sociedad en su conjunto o con un grupo o una clase, y concluía: "A medida que una sociedad evoluciona hacia la complejidad y la diferenciación funcionales, cabe esperar el surgimiento de diversos niveles culturales; en síntesis, aparecerá la cultura de la clase o el grupo"[1].

Ambos procesos se han exacerbado en la época contemporánea, y ambos han sido considerados los problemas sociológicos centrales de la cultura, aunque han sido planteados, cosa sorprendente, por eminentes figu-

[1] Véase William Wordsworth, *Selected Poems and Prefaces* (Boston, Houghton Mifflin, 1965), p. 449; y T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (Londres, Faber and Faber, 1948), p. 25.

ras literarias. La extensión de la vulgaridad ha amenazado con sepultar a la cultura seria; el crecimiento de subculturas sumamente vocingleras ha ofrecido modos de autoabsorción a significativos sectores de la sociedad (véase la cultura juvenil de años recientes).

Pero el problema subyacente, sostengo, está menos en estos procesos sociológicos manifiestos que en una ruptura en los discursos mismos –los lenguajes y la capacidad de estos para expresar una experiencia– que dan a la cultura su actual incoherencia. Mucho de esto obedece a la ambigüedad del término "modernismo" y de lo que expresa. Más aún se debe a la disolución de las estructuras sintácticas subyacentes de los estilos culturales. En el fondo, está el hecho –o, quizá debería decir, mi argumento– de que una cosmología unificada, que desde el Renacimiento ha organizado la percepción del espacio y el tiempo de un modo específicamente "racional", ha sido desmenuzada por fuerzas estéticas centrífugas y por un cambio fundamental en la relación del artista con la experiencia estética y con el espectador. En consecuencia, el propio modernismo crea una incoherencia en la cultura.

En el primer plano de la conciencia, la sensación general de desorientación que se ha difundido por la cultura (y que es una fuente de la crisis del modernismo) es atribuible a la falta de un lenguaje que pueda adecuadamente relacionarnos con concepciones trascendentales, una filosofía de las primeras causas o una escatología de las cosas finales. La terminología religiosa que impregna nuestros modos de comprensión se ha desgastado, y los símbolos que animan a nuestros modos poéticos y retóricos (compárese la Versión del Rey Jacobo con la Nueva Biblia Inglesa) se han debilitado. La pobreza del lenguaje emotivo de nuestra época refleja el empobrecimiento de una vida sin letanías o rituales.

En cierto sentido, nada de esto es nuevo. El hombre, al parecer, ha experimentado repetidamente el sentimiento –se lo llame alienación, desamparo o angustia existencial– de hallarse perdido o arrojado fuera del mundo. En la sensibilidad cristiana existe el atormentado tema de la separación del hombre con respecto a Dios. En el humanismo estético de Schiller aparece el lamento de que la "condición orgánica" de la vida griega, donde el hombre era una totalidad perfecta, ha dado lugar a la diferenciación de funciones, que origina una enajenación de los espíritus intuitivos y espectaculares, y una disociación de la sensibilidad. En Hegel aparece el drama cósmico del movimiento del mundo a partir de una unidad primordial preexistente, pasando por las dualidades de la naturaleza y la historia, el pensamiento y la experiencia, el hombre y el espíritu, hasta la reunificación de lo Absoluto en la "realización" de la filosofía. Para Marx, en un estilo más naturalista, fue la división del trabajo (mental y físico, urbano y rural) la responsable, en general, de la alienación en el trabajo, además del hecho específico de que, en una sociedad basada en el intercambio de mercancías, el hombre se "cosifica" en su trabajo, de modo que su personalidad se disuelve en su función.

La experiencia contemporánea, en su intento de articular su propia desorientación, apela a todas estas reflexiones especulativas y filosóficas.

Pero a veces lo hace en demasía, pues las meditaciones sobre la "condición humana" solo oscurecen el carácter distintivo de los tiempos modernos y los modos distintivos en que algunas de estas verdades más amplias se expresan de manera concreta. Sin embargo, los modos de la experiencia varían radicalmente según el tiempo y el lugar. Lucien Febvre señaló en una oportunidad que la época de Rabelais tenía escaso sentido *visual*, que el oído –en particular– parecía predominar y ser más importante que la vista, primacía que se reflejaba en las imágenes de la prosa y la poesía de la época. Marcel Granet trató de demostrar que ciertas concepciones particulares del número (pero no de la cantidad), el espacio y el tiempo desempeñaron un papel destacado en la formulación de la filosofía política china y el arte chino clásico.

La ciencia social contemporánea, sin embargo, ha tendido a evitar esta forma de análisis. Considera las organizaciones formales o los procesos sociales (como la industrialización), pero raramente los modos contradictorios de experiencia, modos que median entre la estructura social y la cultura. Las observaciones, que son una exploración en el análisis sociológico, tratan de ejemplificar las maneras en que se moldean las percepciones sociales, a menudo inconscientemente, por modos contradictorios de experiencia, y la forma en que una cultura discordante expresa las perplejidades básicas de una época.

La revolución en la sensibilidad

Nuestra civilización técnica no solo ha sido una revolución en la producción (y en las comunicaciones); también ha sido una revolución en la sensibilidad. El carácter distintivo de esta civilización –se la llame "sociedad de masas" o "sociedad industrial"– puede comprenderse de varias maneras. Yo opto por definirla (no exhaustivamente) dentro de estas dimensiones: número, interacción, conciencia de sí misma y orientación hacia el futuro. En efecto, la manera en que abordemos el mundo está condicionada por estos elementos.

Número. En 1789, cuando George Washington fue elegido primer presidente de los Estados Unidos (se acababa de ratificar la Constitución), la sociedad norteamericana estaba formada por menos de 4 millones de personas, 750.000 de las cuales eran negros. Pocas personas vivían en las ciudades. Nueva York, que por entonces era la capital, tenía una población de 33.000 habitantes. En total, vivían unos 200.000 individuos en lo que se definía entonces como "áreas urbanas": lugares con más de 2.500 habitantes. Era una población joven: el promedio de edad era de 16 años, y solo había 800.000 varones por encima de esa edad.

Siendo Estados Unidos un pequeño país, los miembros de la élite política se conocían unos a otros, al igual que el delgado estrato de las familias dirigentes. Pero, para la mayoría de las personas, que vivían en grupos aislados o en zonas escasamente pobladas, la vida era muy diferente. La gente raramente viajaba a grandes distancias; un visitante de lejos era una

rareza. Las noticias se reducían al chismorreo local, y las escasas hojas de noticias se dedicaban a sucesos parroquiales. La imagen que tenía la persona ordinaria del mundo y la política era extremadamente circunscrita.

Hoy, los Estados Unidos cuentan con más de 210 millones de habitantes, de los cuales, más de 140 millones viven en áreas metropolitanas (esto es, en un distrito que contiene al menos una ciudad de 50.000 residentes). Menos de 10 millones viven en granjas. El promedio de edad es de unos 30 años, y 140 millones tienen más de 17 años. Pocas personas viven o trabajan en aislamiento social. Aun aquellos que trabajan en las granjas están unidos a la sociedad nacional por los medios masivos de comunicación y la cultura popular.

En la manera como percibimos hoy el mundo, a diferencia de 1789, hay dos aspectos descollantes: la diferencia en el número de personas que cada uno de nosotros *conoce,* y en el número de personas de las que cada uno de nosotros *tiene noticia.* En el trabajo, en la escuela, en la vecindad, en la profesión y en el medio social, hoy un individuo conoce literalmente a cientos, si no a miles, de personas: y con la multiplicación de los medios masivos de comunicación —con el ensanchamiento del mundo político y la enorme proliferación de las figuras del mundo del entretenimiento y de las personalidades públicas— la cantidad de personas de las que uno tiene noticia crece aceleradamente. El hecho más obvio del mundo que hoy se nos presenta, pues, es simplemente el número de encuentros que cada uno de nosotros tiene y la cantidad de nombres, sucesos y conocimientos que debemos manejar.

Integración. Pero la "sociedad de masas" no está compuesta solo de un gran número de personas. La Rusia zarista y la China imperial fueron grandes sociedades de masas agrarias, con enorme número de personas. Pero estas sociedades estaban esencialmente fragmentadas, cada aldea reproducía en lo esencial las características de cualquier otra. Emile Durkheim, en su obra *La división del trabajo,* nos dio la clave de lo que es distintivo de la sociedad de masas. Las nuevas formas sociales surgen cuando termina la fragmentación y las gentes interaccionan unas con otras, cuando la competición consiguiente lleva, no necesariamente al conflicto, sino a divisiones del trabajo más complejas, a relaciones complementarias y a una mayor diferenciación estructural.

Lo distintivo, pues, de nuestra sociedad contemporánea no es su tamaño y su número, sino el incremento de la interacción —tanto física (mediante los viajes, las unidades de trabajo más vastas y una mayor densidad de viviendas) como psíquica (a través de los medios masivos de comunicación)— que nos vincula con tantas otras personas, directa y simbólicamente. El aumento de la interacción no solo conduce a la diferenciación social, sino también, como modo de experiencia, a la diferenciación psíquica, al deseo de cambio y de novedades, a la búsqueda de sensaciones y al sincretismo de la cultura, todo lo cual señala de manera tan distintiva al ritmo de la vida contemporánea.

Conciencia de sí mismo. A la clásica pregunta sobre la identidad: "¿quién es usted?", un hombre tradicional respondería: "soy el hijo de

mi padre"[2]. Hoy una persona dice: "yo soy yo, provengo de mí mismo y en la elección y la acción me hago a mí mismo". Este cambio de identidad es el sello de nuestra modernidad. Para nosotros, la experiencia, y no la tradición, la autoridad, la verdad revelada o siquiera la razón, se ha convertido en la fuente de la comprensión y la identidad. La experiencia es la gran fuente de la autoconciencia, la confrontación del yo con otros.

En la medida en que uno hace de la *propia* experiencia la piedra de toque de la verdad, uno busca a aquellos con quienes se tiene una experiencia común para hallar significados comunes. En esta medida, el surgimiento de las generaciones y el sentido de la generación es el centro distintivo de la identidad moderna[3]. Pero este cambio es, también la fuente de una "crisis de identidad".

La idea de realidad, sociológicamente, es bastante simple. La realidad es una confirmación por "otras personas significativas". Tradicionalmente, la *bar mitzvah* es una confirmación por la comunidad judía, la indicación de un nuevo estatus (la aceptación de la responsabilidad por el pacto) en un acto ceremonial. La graduación en la escuela es una confirmación de un nuevo rol y un nuevo estatus. Cuando una persona es confirmada por otras, debe haber algún signo del reconocimiento.

La realidad se derrumba cuando los "otros" que confirman pierden su significado para la persona que trata de ubicarse o de hallar un lugar en la sociedad. El problema sociológico de la realidad en nuestro tiempo —en términos de ubicación social e identidad— se plantea porque los individuos han soltado viejas amarras, ya no siguen pautas heredadas, y deben enfrentarse constantemente con problemas de elección (la capacidad de elegir carreras, estilos de vida, amigos o representantes políticos es, para la masa del pueblo, algo nuevo en la historia social) y ya no encuentran normas o críticos autorizados que los guíen. Así, el paso de la familia y la clase a la generación como fuente "estructural" de confirmación crea nuevas tensiones en la identidad.

Orientación temporal. La nuestra es una sociedad "orientada hacia el futuro" en todas sus dimensiones: un gobierno debe hacer planes para el crecimiento futuro; una corporación debe planificar para necesidades

---

[2] Se observa esto, desde luego, en el tradicional patronímico ruso o en la forma árabe habitual de nombrar, como Ali ben Ahmed, o en los residuos de antiguos nombres ingleses, como John/son, Thom/son, etc..

[3] En la sociedad occidental tradicional o en las primeras fases de la sociedad contemporánea, la *clase social* era habitualmente la fuente principal de la identidad. El ascenso y la caída de las clases sociales, como observó Schumpeter, fue el ascenso y la caída de las familias. En la anterior búsqueda de posiciones y poder en la sociedad, se trataba de ascender con la propia clase, o, cuando fue posible una mayor movilidad, de elevarse por encima de la propia clase (cf. "El joven de Provincia" de Stendhal). Aún hoy la clase es una poderosa modeladora de la identidad, pero disminuye de importancia con el ascenso de la educación como camino principal hacia el "lugar" en la sociedad. En la esfera literaria (donde el proceso tiene una larga historia) y ahora en el ámbito político, la generación tiene gran importancia. Para los mundos inmigrantes, y América del Norte ha sido una tierra de muchos de tales mundos, la generación ha constituido la principal fuente de identidad psíquica para el intelectual.

futuras (fuentes de capital, cambios de mercado y de producto, etcétera); el individuo debe pensar en una carrera. En efecto, la sociedad ya no avanza de manera creciente; se moviliza para fines específicos.

Hoy las mayores presiones recaen sobre el joven. A temprana edad, se le somete a la presión de hacer elecciones firmes: obtener buenas calificaciones en la escuela, entrar en un buen colegio, elegir una vocación. Es evaluado en todas las etapas, y los índices de realización se convierten en tarjetas de identidad que lleva consigo durante toda su vida. El fracaso en proveer de mecanismos adecuados durante el período de transición (esto es, guía escolar, consejo vocacional) conduce a tensiones obvias e invita a hacer opciones fuera del sistema. A este respecto, la moda *"beat"* del decenio de 1950 se asemeja a la conducta de los primeros trabajadores industriales, en la época en que se los unció a las máquinas cuando apenas acababan de salir de las granjas. En ambos casos hallamos bruscos estallidos (el equivalente de la destrucción de máquinas durante la primera Revolución Industrial quizá sea el índice de abandono en escuelas secundarias y universidades), el romance pastoral (que en el caso de los *beats* se convirtió en el romance de barrio bajo) y formas similares de lucha de clases desorganizada.

La importancia asignada ahora al futuro, tanto en lo que se refiere a la planificación social como a la individual, y la resistencia a esa tendencia a causa de las nuevas presiones que supone, constituyen una nueva dimensión de nuestra experiencia en la sociedad norteamericana.

Estos cuatro elementos moldean la forma en que los individuos responden al mundo. Dos de ellos, el número y la interacción, son rasgos del medio social que estructuran nuestras respuestas, inconscientemente, del mismo modo que la proporción entre la masa y el tamaño del tipo en la primera plana de un periódico tiende a dirigir nuestra vista en una secuencia determinada. Son responsables, primordialmente, del énfasis que la sensibilidad moderna pone en la *inmediatez*, el *impacto*, la *sensación* y la *simultaneidad*. Estos ritmos también tienden a moldear las formas técnicas de la pintura, la música y la literatura. El surgimiento de la conciencia de sí mismo (o el "culto de la experiencia") y las presiones de una sociedad movilizada, particularmente cuando los mecanismos sociales han sido incapaces de manejar los problemas de la innovación y la adaptación, han llevado a modos más abiertos y conscientes de respuesta ideológica a la sociedad –rebelión, alienación, retraimiento, apatía o conformidad– que se encuentran claramente grabados en la superficie de la cultura. Así, los otros dos, la conciencia de sí mismo y la movilización del tiempo, se convierten en modos de experiencia de sí mismo.

La fragmentación de la cultura

Estos modos de experiencia (junto con algunos aspectos más formales de la sociedad industrial, principalmente la especialización funcional y las exigencias de la nueva "tecnología intelectual") no solo se reflejan en es-

cisiones entre la estructura social y la cultura, sino también en las que existen entre los modos de expresión cognoscitivos y los emotivos.

He elegido como ejemplo tres ámbitos en los que han surgido esas escisiones: 1) la escisión del *rol* y la *persona;* 2) la especialización funcional, o la escisión entre el *rol* y la *expresión simbólica;* y 3) el cambio en el vocabulario, de la metáfora a la matemática.

La escisión del rol y la persona

En la sociología contemporánea, como en el mundo intelectual en general, se ha planteado un debate sobre si la sociedad moderna es una sociedad de creciente despersonalización o de creciente libertad. Parece extraño que concepciones tan diametralmente opuestas sean defendidas por personas intelectualmente responsables con escaso esfuerzo por mediar, reconciliar o siquiera establecer los términos en que debe conducirse el debate.

En su aspecto teórico, las raíces de las dos posiciones (tales como se expresan en la sociología moderna) se remontan a Max Weber y Emile Durkheim. Para Weber, la sociedad tiende hacia una creciente burocratización (o racionalidad funcional), en la que la mayor especialización de funciones implica una creciente separación del individuo del control sobre las empresas de las que forma parte. Regulado por las normas de la eficiencia, la calculabilidad y la especialización, el hombre, en esta concepción, es un apéndice del "ruidoso proceso de la maquinaria burocrática".

Durkheim adoptaba un punto de vista contrario. En la forma en que él dicotomizaba el cambio social, el paso de la "solidaridad mecánica" a la "solidaridad orgánica" era un movimiento de la homogeneidad a la heterogeneidad, de la uniformidad a la diversidad. Las sociedades del primer tipo tienen poca división del trabajo; el espíritu colectivo es tan fuerte que las violaciones de las reglas son tratadas de manera retributiva. Las sociedades del segundo tipo tienen una compleja división del trabajo, una separación de los elementos sagrados y los seculares, una mayor elección de la ocupación y fidelidad a la profesión, más que al grupo parroquial, como fuente de identidad o pertenencia. Durkheim compartía algunos elementos de las creencias evolucionistas del siglo XIX, aunque sin el carácter unilineal de un Henry Maine o un Herbert Spencer, y veía los desarrollos sociales como intrínsecamente "progresistas" en su despliegue, aunque plantearan nuevos tipos de problemas. (En cierto sentido, Weber pone el énfasis en la *racionalización,* y Durkheim en lo *racional.*)

Esta bifurcación se prolongó en la sociología contemporánea y en la vida intelectual en general. Los que se adhieren a las posiciones marxistas o existencialistas señalan la despersonalización inherente a la vida burocrática moderna: *vide* Marcuse, Fromm, Tillich, etcétera. Otros, por ejemplo Talcott Parsons o Edward Shils, han subrayado que la sociedad moderna permite una mayor variedad de elección: ponen el acento en la realización, la mejora en las ocupaciones y en el individualismo.

¿Cómo abrirse camino en este debate? Como decía William James,

siempre que hallamos una contradicción, hagamos una distinción, pues a menudo las personas usan las mismas palabras para significar dos cosas diferentes. Curiosamente, ambas teorías son correctas, en gran parte porque cada una de ellas se refiere a una dimensión diferente. Si hacemos las distinciones entre *roles* y *personas*, quizá podamos ver cómo cada teoría habla de algo diferente que la otra.

Siguiendo a Weber, creo evidente que la sociedad moderna impone en forma creciente una estrecha especialización de roles. Muchos aspectos de la vida que antes se centraban en la familia (a saber, el trabajo, el juego, la educación, el bienestar, la salud, etcétera) son asumidos cada vez más por instituciones especializadas (empresas, escuelas, sindicatos, clubes sociales o el Estado). Las definiciones de los roles (los muchos sombreros diferentes que usamos) se hacen más nítidas, y en el ámbito fundamental del trabajo, en el que el hombre hallaba su identidad, según el *mythos* del siglo XIX, las tareas y los roles se hacen menudamente especializados. (*El Diccionario de Títulos Ocupacionales* enumera más de 20.000 trabajos especializados diferentes, en su análisis de las oportunidades vocacionales. Vemos que esto sucede hasta en las tareas intelectuales. El *Registro Nacional del Personal Científico y Especializado*, en su compilación de los talentos intelectuales del país, cita alrededor de 900 campos de las ciencias.)

Dentro de las organizaciones, la creación de jerarquías, las especificaciones de trabajos, las responsabilidades minuciosamente definidas, los sistemas de evaluación, las promociones por escalafón, etcétera, ponen de relieve esta fragmentación del yo definido mediante el *rol*. Al mismo tiempo, también es evidente que, como *personas*, tenemos una gama y una variedad más amplias de opciones que nunca. Hay un número mucho mayor de tipos diferentes de trabajos y profesiones. Podemos viajar a muy diferentes lugares y vivir en diferentes ciudades. En el dominio del consumo (y considerando la cultura como una forma de consumo), hay mayores posibilidades de crearse un estilo de vida personal o elegido. Todo esto se resume en la expresión "movilidad social", cuyo sentido moderno es característico.

La vida moderna crea una disociación del rol y la persona que, para un individuo sensible, da origen a tensiones[4].

La especialización funcional: la escisión del rol y la expresión simbólica

Una característica de la ciencia, como de casi toda actividad humana organizada, es la creciente segmentación, diferenciación y especialización

[4] Esta distinción entre el rol y la persona es un poco diferente de la distinción entre el cargo y la persona. Toda sociedad, a fin de fortalecer la autoridad, pone de relieve una distinción (muy particularmente en el ejército) entre el rango y la persona que lo ocupa. Se obedece al rango, no a la persona. Se respeta un cargo (por ejemplo, el de juez), no necesariamente al individuo. Pero un rol es un aspecto segmentado de la actividad diaria de un individuo. No es un conjunto formalmente definido de responsabilidades (como lo es un rango o un cargo), sino un conjunto de pautas prescriptivas de conducta definidas por el uso social.

(subdivisión y subespecialización) de cada campo del conocimiento. La filosofía natural, que era en el siglo XVII un término amplio, se dividía por entonces en las ciencias de la naturaleza: la física, la química, la botánica, la zoología, etcétera. La filosofía especulativa del siglo XIX dio origen a la sociología, la psicología, la lógica matemática, la lógica simbólica, la filosofía analítica, etcétera. Hoy, en cualquiera de esos campos, nuevos problemas dan origen a nuevas especializaciones: la química, dividida antaño en analítica, orgánica, inorgánica y física, en una de las clasificaciones actuales se la divide en la química de los hidratos de carbono, de los esteroides, del silicio, nuclear, del petróleo y del estado sólido.

No solo se ve este proceso en los campos del conocimiento, sino también en el carácter de las organizaciones, a medida que aparecen nuevos problemas que dan origen a nuevas funciones y a nuevas especializaciones para abordarlos. Así, una corporación empresarial que antaño tenía una organización simple de gerentes y personal común hoy debe enfrentarse con los problemas de coordinar unas docenas de vastas funciones, tales como la investigación, el estudio el mercado, la propaganda, el control de calidad, el personal, las relaciones públicas, el diseño, las finanzas y la producción, para no hablar de las docenas de subespecializaciones dentro de cada una de las funciones (de modo que una oficina de personal, por ejemplo, incluye relaciones laborales, comunicaciones internas, preparación para el trabajo, acondicionamiento de las instalaciones, seguridad, registros de tiempo, beneficios sociales y sanitarios, etcétera). Y divisiones similares se encuentran en toda organización formal, se trate de una empresa comercial, una universidad, un hospital o un organismo gubernamental.

El quid de todo esto es que el alto grado de especialización –tanto en las esferas del conocimiento como en las estructuras de las organizaciones– crea una tensión casi intolerable entre la cultura y la estructura social. De hecho, se hace muy difícil hablar siquiera de "la" cultura, pues no solamente las especializaciones crean "subculturas" o mundos privados –en el sentido antropológico–, sino que estos, a su vez, crean lenguajes privados y signos y símbolos privados que a menudo (el caso del músico de jazz es el más obvio) se infiltran en el mundo "público" de la cultura.

Hoy, la cultura apenas puede, si es que puede, reflejar la sociedad en que vive la gente. El sistema de las relaciones sociales es tan complejo y diferenciado, y la experiencia es tan especializada, complicada o incomprensible, que es difícil hallar símbolos comunes para relacionar una experiencia con otra.

En el siglo XIX, el "agente" de la expresión era la novela. La función de la ficción, paradójicamente, era informar sobre hechos. Cuando las clases sociales comenzaron a enfrentarse unas con otras en la comedia de costumbres, había gran curiosidad por saber cómo vivía cada clase o cómo los individuos que ascendían en la escala social tenían éxito o fracasaban en la adquisición de nuevos estilos y modos de clase. Había también gran interés por la naturaleza del trabajo.

La estructura social extraordinariamente diferenciada que ha surgido en la actualidad hace difícil para un novelista –y hasta para un sociólogo– sondear la naturaleza de los mundos del trabajo. Así, la ficción, como la crítica social, tiende a abordar los estilos de consumo o reflejar en los temas de la alienación o la burocratización la animosidad del autor contra la complejidad de colmena de la estructura social, pero raramente aborda la experiencia del trabajo. (En la novela reciente de Joseph Heller *Algo ha ocurrido*, el marco de fondo es el trabajo, pero nunca sabemos qué hace el protagonista o qué hace la compañía. Es un largo monólogo acerca del yo.)

En la medida en que las experiencias en la sociedad ya no pueden ser generalizadas en la cultura, esta misma se hace privada, y las artes individuales se hacen técnicas o herméticas. Al alborear el siglo, la función del crítico era mediar entre los nuevos experimentos creadores que se realizaban en la pintura y la música, y hallar una estética común para explicarlos. Hoy no hay crítico que pueda asimilar la música a la pintura o la pintura a la música, y probablemente no es defecto del crítico. Hasta las artes se han hecho sumamente técnicas: la nueva crítica en la literatura, paralela a las innovaciones técnicas de los grandes maestros de la novela; las complejas intenciones de la pintura expresionista abstracta, con su nueva exaltación de la superficie y el espacio.

Las verdaderas dificultades en la apreciación de lo "moderno" (en la literatura y en la pintura) han quedado disimuladas por el hecho de que se ha puesto de moda y, a través de sus popularizadores e imitadores, se ha convertido en moneda común de la cultura de consumo. El único genuino movimiento de vanguardia en la actualidad se da en la música, y ello obedece a que la nueva música electrónica, las tonalidades post-Webern y la nueva matemática de la música serial son tan técnicas que hasta para un crítico es difícil actuar como intermediario frente a otras artes, y menos aún frente al público general.

El surgimiento del arte pop, la introducción de elementos de azar en la música, la apreciación de las cosas viejas y gastadas como valor estético y la boga de los *"happenings"*, en los que se funden la pintura, la escultura (la postura), la música y la danza, reflejan la reacción contra los elementos técnicos y herméticos en el arte. Estas tendencias no solo representan nuevas maneras de sacudir a un público hastiado, sino que también plantean un nuevo tipo de amenaza a las concepciones tradicionales (y formales) de los géneros. Si John Dewey dijo que el "arte es experiencia", lo que los defensores de estas nuevas corrientes sostienen es que toda experiencia es arte. En efecto, niegan la especialización, propugnando la fusión de todas las artes en una sola. Quieren borrar toda frontera entre las artes, y entre el arte y la experiencia.

El cambio del vocabulario: de la metáfora a la matemática

La realidad es siempre inferencial (¿quién ha visto la costumbre?), y empleamos conceptos para describir la realidad. En la historia de la cultura, siempre ha sido dominante uno u otro modo de experiencia, como

fuente de conceptos. Es el cambio en el lenguaje –la expansión del modo abstracto de pensamiento– lo que exacerba la escisión de nuestra experiencia.

En la visión primitiva del mundo–, y en el primitivismo sofisticado del budismo zen– el mundo se representa en toda su inmediatez y concreción. La cosmogonía griega nos dio un vocabulario de abstracción del primer nivel. Los presocráticos introdujeron la metáfora; Platón, con la idea de demiurgo, el símbolo; y Aristóteles la idea de analogía. (Nuestros modos tradicionales de pensamiento emplean los tres. Las imágenes pueden ser visuales, auditivas o táctiles, pero emplean las técnicas de la metáfora, el símbolo o la analogía para "pintar" el mundo.)

El lenguaje teológico derivado del pensamiento cristiano está profundamente impregnado de símbolos –la cruz, el Mesías, las epifanías, los sacramentos– y destaca el misterio y la personalidad: gracia, carisma, *kairos*, pasión, sufrimiento, ritual etcétera. El derrumbe de las creencias teológicas y la aparición de la visión científica del mundo, que llevó a la entronización de la física y las ciencias de la naturaleza, dio origen, en los siglos XVIII y XIX, a una cosmología mecánica, la imagen del mundo como una máquina o como un reloj celestial. Este mundo ordenado alcanzó su apogeo en dos imágenes: la belleza y la precisión de la *Mecanique céleste* de Laplace, en la que el universo funcionaba como una alhaja, y la idea de la "gran cadena del ser", en la que todas las criaturas estaban unidas en una sarta perfecta. En las palabras de Alexander Pope:

> Vasta cadena del Ser, que de Dios comenzó,
> Naturalezas etéreas, humanas, ángel, hombre,
> Bestia, pez, insecto, lo que ningún ojo puede ver,
> Ningún anteojo puede alcanzar, del Infinito a ti . . .

El lenguaje del análisis, derivado antaño de la teología, fue ahora tomado de las tempranas ciencias físicas. (La poesía, expulsada, como dice Whitehead, del mundo de los hechos por la ciencia, recurrió a la ambigüedad como modo de expresión, mientras que la moderna teología existencialista halló su modo en la paradoja.) En las ciencias sociales, los términos fundamentales eran fuerza, movimiento, energía, potencia (y aunque estos términos tienen referentes específicos en la física, tienen escasas especificidades operacionales en el análisis social). Pero a medida que las ciencias de la naturaleza avanzaron, las ciencias sociales agregaron nuevas analogías biológicas a las metáforas derivadas de la física: evolución, crecimiento, estructura orgánica y función, términos que, hasta hace muy poco, formaban el lenguaje de la sociología.

Hasta cuando la ciencia social, en el siglo XIX, trató de hallar un lenguaje propio –"hombre psicológico", "capitalismo", etcétera– se terminó en un realismo conceptual o lo que Whitehead llamaba "la falacia de la concreción mal colocada". La búsqueda de "un lenguaje propio" para evitar la trampa de la cosificación ha conducido a la "abstracción analítica" (como lo ejemplifica la *Estructura de la acción social* de Talcott Parsons). Así, la construcción teórica en sociología, al menos, se ha convertido en gran medida, en un sistema deductivo deriva-

do a partir de unos pocos axiomas básicos o conceptos realmente analíticos, tales como las variables pautadas en el esquema de la acción de Parsons, en el que los referentes empíricos ya no representan entidades concretas, como el individuo, la sociedad, etcétera.

Pero en el panorama más general del conocimiento, el modo dominante de experiencia intelectual en la actualidad es matemático; especialmente en la nueva "tecnología intelectual" (la programación lineal, la teoría de la decisión, la simulación, etcétera), tenemos el "nuevo" lenguaje de las variables, los parámetros, los modelos, los procesos estocásticos, los algoritmos, la heurística, el minimax y otros términos que están adoptando las ciencias sociales. Sin embargo, el tipo de matemáticas que aquí tiene importancia no es el cálculo determinista de la mecánica clásica, sino un cálculo de probabilidades. La vida es un "juego" –un juego contra la naturaleza, un juego de hombre contra hombre– y seguimos estrategias racionales que puedan brindar beneficios máximos a riesgos mínimos, beneficios minimax a riesgos minimax, y la más encantadora de las expresiones de la teoría de la preferencia de las utilidades: un beneficio que es proporcionado por un "criterio de pesar".

Pero todo esto lleva a una paradoja: el vocabulario moderno es puramente racional, sin ningún referente que no sean sus fórmulas matemáticas autónomas. En una cosmología moderna (como en la física y, ahora, también en las otras ciencias), las imágenes han desaparecido, las palabras han desaparecido, y lo que queda –aparte de la elegancia, pero aun aquí se trata de la elegancia del ingenio formal– son fórmulas abstractas. Y debajo de estas fórmulas no hay ninguna ley de la naturaleza como había antes, eterna, universal, inmutable y fácilmente discernible. Debajo está la incertidumbre y la ruptura de la secuencia temporal y espacial[5].

Así, nuestro vocabulario refuerza la formación de una concepción del mundo abstracta, si no mística. Y esta es la penúltima escisión entre el mundo cotidiano de los hechos y la experiencia, y el mundo de los conceptos y la materia.

El eclipse de la distancia

Toda cultura, tendemos a suponer, tiene unidad de alguna manera, y a esto lo llamamos su estilo. Una cultura religiosa, tiene más unidad que la mayor parte de las otras culturas, pues todos los elementos de ella están dirigidos hacia un fin común: exaltar el misterio, inspirar un temor reve-

[5] El mundo mismo de la física corpuscular, tal como yo lo entiendo, ha caído en la metáfora –"el óctuple camino", "queks encantados"– en su desconcierto al tratar de captar este fuego fatuo. La historia de la física ha sido la búsqueda de la unidad última de la materia; pero en definitiva puede suceder que no haya tal entidad, sino solo un conjunto de relaciones que cambian con la posición del observador o con las diferentes tasas de desintegración de las partículas, en función de sus relaciones cambiantes. Tal vez, por ende, terminemos, como Anaximandro, solo con lo "ilimitado", no lo limitado.

rente, glorificar y trascender. Esta unidad, exaltada en el ánimo, corre como un hilo por su arquitectura, su música, su pintura y su literatura, en sus chapiteles, liturgias, letanías, representaciones espaciales de figuras, textos sagrados, etcétera. Las culturas seculares raramente tienen este designio consciente. Sin embargo, también ellas tienen un estilo común, que se expresa en ritmos e índoles. Hablamos, por ejemplo, de los estilos barroco, rococó o manierista. Y estos se traducen a técnicas que son respuestas a elementos subyacentes de la civilización: se los percibe, pero no es habitual que se los exprese conscientemente. Tales elementos impregnan todos los aspectos de una cultura, aunque se los exprese de variadas maneras. Es usual entre los críticos contemporáneos contrastar la cultura elevada (o cultura seria) con la cultura de masas (cultura de entretenimiento) y considerar la segunda como una perversión o desnaturalización de la primera. Pero se supone que ambas forman parte de una cultura *común*, y de alguna manera deben expresar ritmos o modos subyacentes comunes.

Sin embargo, concebir así las culturas puede ser engañoso, si suponemos que existe algún principio holístico básico, en cualquier momento determinado, que defina únicamente a ese "mundo", a la manera, por ejemplo, en que Hegel hablaba de un mundo griego, un mundo romano o una civilización cristiana. Dejemos de lado el problema histórico de si es o no fructífero concebir las culturas pasadas en función de temas unificadores únicos; casi debemos hacerlo, puesto que esto ha llegado a ser lo dado en nuestro lenguaje discursivo. Sin embargo, ¿podemos hallar un único principio que defina el modernismo, como no sea la atormentadora búsqueda de este mismo principio evasivo? No lo creo, y presentaré cuatro argumentos en apoyo de mi afirmación.

Las variedades de la experiencia cultural

El aspecto más sorprendente de la sociedad de masas es que, si bien incorpora la gran masa a la sociedad, crea mayor diversidad y variedad y un hambre agudizado de experiencias, a medida que más y más aspectos del mundo –geográficos, políticos y culturales– entran en la visión de los hombres y las mujeres comunes. Esta misma ampliación de su horizonte, esta mezcla sincrética de las artes, esta búsqueda de lo nuevo, sea como un viaje de descubrimiento o como un esfuerzo *snob* por diferenciarse de los demás, constituye en sí misma la creación de un nuevo estilo, de una especie de modernismo.

En el centro del problema está el significado de la idea de cultura. Cuando hablamos de una "cultura clásica" o una "cultura católica" (casi en el sentido de un cultivo [cultura]* de bacterias, la crianza de una descendencia distintivamente identificable), pensamos en un conjunto de creencias, tradiciones, rituales y mandamientos largamente eslabonados, que en el curso de su historia han alcanzado cierta homogeneidad de estilo. Pero el modernismo es, característicamente, una ruptura con el pasado

* La palabra inglesa *"culture"* tiene el doble sentido de *cultura* y *cultivo*.

como pasado, que lo arroja hacia el presente. De Tocqueville decía que la aristocracia hacía una cadena de todos los miembros de la comunidad, desde el rey hasta el campesino; la democracia rompe la cadena y separa todos sus eslabones. Como resultado de esto, proseguía De Tocqueville, la democracia "hace que todo hombre olvide a sus antepasados", atractiva idea para hombres como Whitman, quien declaraba que el enemigo era la palabra "cultura" y una literatura "que huele a los favores del príncipe ... y totalmente basada (en) la idea de casta". Para De Tocqueville, el aspecto característico de la modernidad era el hecho de que "la trama del tiempo se rompe a cada instante, y se borra la huella de las generaciones".

Se ha definido el modernismo como "la tradición de lo nuevo". En tales condiciones, ni siquiera es posible una vanguardia, pues esta es por su misma naturaleza el rechazo de una tradición particular. La táctica característica de la vanguardia es el escándalo. En la cultura moderna, el escándalo es ansiosamente buscado sólo como una sensación más. El modernismo castra a la vanguardia al aceptarla rápidamente, así como acepta, con igual ecuanimidad, elementos del pasado occidental, el pasado bizantino y el pasado (y el presente) oriental, en su mezcla omnímoda de culturas. El viejo concepto de cultura se basaba en la continuidad, el moderno, en la variedad. El viejo concepto valora la tradición, mientras que el ideal contemporáneo es el sincretismo.

Hace poco más de cien años, el mundo anglo-americano de la conversación culta se limitaba a los autores clásicos, los poetas latinos, el arte griego y renacentista, y parte de la literatura alemana, difundida sobre todo por las traducciones de Carlyle[6]. Hoy las fronteras del mundo, hablando en términos geográficos, se han roto, y la gama de las artes que caen dentro de los ámbitos tradicionales de la literatura, la pintura, la escultura y la música, así como las que están fuera de esos ámbitos, casi no conoce límites. No se trata solamente de que, por ejemplo, el mercado de arte se ha hecho internacional, de modo que pintores polacos exponen en París, y se compra pintura americana en Inglaterra; o de que el teatro ignora actualmente las fronteras nacionales (de modo que Chejov, Strindberg, Brecht, O'Neill, Tennessee Williams, Giraudoux, Anouilh, Ionesco, Genet y Beckett se representan simultáneamente en París, Londres, Nueva York, Berlín, Francfort, Estocolmo, Varsovia y cien ciudades más de varios continentes). Es también que la esfera de la cultura se ha hecho tan difusa, los "temas" de interés proliferan a tal punto, que es casi imposible ha-

[6] "En el siglo XVIII —escribió Whitehead en *La ciencia y el mundo moderno*— todo hombre culto leía a Lucrecio y tenía sus ideas sobre los átomos." Y cuando Ralph Waldo Emerson hizo su primer viaje al exterior para conocer a intelectuales europeos contemporáneos, la gama de sus temas aún tenía un marco común. Con Wordsworth, "la conversación giró sobre libros. Juzga a Lucrecio un poeta mucho más grande que Virgilio . . . Pasó luego a atacar el *Wilhelm Meinster* de Goethe. Lo consideraba lleno de toda suerte de fornicaciones." Con respecto a Carlyle escribió: "No lee a Platón, y denigró a Sócrates . . . A Gibbon lo llamaba el 'espléndido puente entre el viejo mundo y el nuevo' . . .*Tristram Shandy* era uno de sus libros preferidos, después de Robinson Crusoe." Véase *English Traits* (Boston, Houghton Mifflin, 1876), pp. 14-24.

llar un centro de gravedad que pueda verdaderamente definir al hombre "culto". En la Gran Sala de Exposición de las artes contemporáneas, el despliegue que se ofrece a todo hombre que trata de informarse del mundo de la cultura da vértigo[7].

¿Qué es, pues, la cultura? ¿Quién es, entonces, la persona culta? ¿Cuál es la comunidad de lenguaje? Negar que estas preguntas tengan respuesta única está en la naturaleza del modernismo.

La falta de un centro

No es solo la desconcertante variedad de los dominios culturales (y la vasta multiplicación de sus practicantes, serios, semihábiles o aficionados) lo que crea una sensación de dispersión, sino también la falta de un *centro,* geográfico o espiritual, que brinde autoridad y un lugar donde los pintores, músicos y novelistas descollantes puedan encontrarse y tomar conocimiento unos de otros. En el pasado, casi todas las sociedades con una "elevada cultura" tenían algún centro –el ágora, la *piazza* o el mercado– donde, gracias a la concentración, el intercambio, la competición y la lid, los artistas se estimulaban unos a otros, creando y obteniendo del intercambio una sensación de vitalidad. París, en las primeras décadas del siglo XX ("los años del festín", como los ha llamado Roger Shattuck) y más tarde, en el decenio de 1920, fue un centro semejante, en el que todas las artes se estimulaban mutuamente y se entrelazaban de algún modo unas a otras. Un ballet de Fokine podía tener decorados de Chagall o Picasso y música de Stravinsky o Satie. A través de sus escuelas públicas y del estrecho triángulo formado por Oxford, Cambridge y Londres, Inglaterra tuvo una élite cuyos miembros podían tener la seguridad de un conocimiento literario y social directo unos de otros. "Lo que me ha asombrado, y lo que asombra a todo norteamericano –escribía Irving Kristol en *Encounter* (octubre de 1955)– es el grado en que *todos* los intelectuales británicos son primos –no literalmente, claro es, sino en un sentido metafórico que es más que retórica vacía. . .–, fueron a la misma escuela pública (el número de personas que parecen haber conocido a George Or-

[7] "La invención del magnetófono y de los discos de larga duración –señaló hace unos años Stanley Hyman–, con su gran producción y venta, quizá resulte ser una revolución cultural mayor que los libros en rústica, y ciertamente han hecho más por la poesía que cualquier forma de publicación. Literalmente cientos de compañías, algunas no mayores que una etiqueta, producen incontables miles de discos, difundiendo por todas partes una gran variedad de tipos de música y estimulando una creciente demanda de música viva fuera de sus centros familiares. Técnicamente, en los equipos de alta fidelidad y estereofónicos, el sonido reproducido es de una calidad y un rango inimaginables hace dos décadas. Una sola empresa, la Folkways, ha publicado varios cientos de discos de música folklórica, alguna tan exótica e inverosímil como la *Música esquimal de Alaska y de la bahía de Hudson* o las *Canciones oníricas temiar de Malasia,* y cualquiera que pague su precio puede disponer de una colección con la que no podría compararse ninguno de los grandes archivos del mundo de hace una generación. No hace mucho tiempo, un afortunado viajero interesado en el folklore que recorriera el mundo solo podía oír tantos cantos folklóricos a lo largo de toda una vida afanosa." En *Culture for the Millions?,* ed. a cargo de Norman Jacobs (Princeton, Van Nostrand, 1961), p. 126.

well en Eton solo es comparable con el número de personas que escribe libros sobre él); o el padre de uno de ellos fue colaborador de la revista del padre de algún otro; y así sucesivamente. Es una pequeña isla compacta, en verdad."

Estados Unidos siempre careció de un centro semejante. A mediados del siglo XIX, Boston brindó una base unificadora y, mediante la mezcla de la iglesia, la riqueza y la cultura, creó un estilo de inferior calidad. Pero su misma unidad fue autofrustrante, pues era un estilo de Nueva Inglaterra y nunca pudo llegar a dominar al país como un todo. Hacia fines de siglo, Nueva York se convirtió en un centro para la sociedad ambiciosa y advenediza, y en cierta medida también en un centro cultural, pero nunca pudo abarcar a las diferentes culturas regionales norteamericanas –el Medio Oeste, los estados fronterizos, el Sur y el Sudoeste– que ha habían comenzado a manifestarse. Aun en los años un poco anteriores a la Primera Guerra Mundial y posteriores a ella, con el florecimiento de Greenwich Village, como topografía y como símbolo, Nueva York atrajo a un elemento de la cultura norteamericana, la vanguardia, y aun esto solo por un momento, pues resultó que servía principalmente como una estación de paso en el camino hacia París.

A causa simplemente del tamaño del país y de la heterogeneidad de sus grupos étnicos y religiosos, los intelectuales norteamericanos, como ha dicho Kristol, "se encontraban unos con otros en la oscuridad, por así decir". Los hombres que editaban las grandes revistas habitualmente carecían de oportunidades para conocer personalmente a las figuras distinguidas en la política, el teatro o la música. Los políticos están en Washington, los publicistas y gente de teatro en Nueva York, la gente de cine en Los Angeles y el profesorado se halla disperso por el país en las grandes universidades. Estas se han convertido hoy en la fuerza dominante del mundo cultural norteamericano; muchos novelistas, compositores, pintores y críticos hallan abrigo en las dispersas universidades, y muchos de los principales periódicos literarios y culturales se editan en ellas.

Aun cuando exista, como en Nueva York, un gran centro reconocido para las publicaciones, el teatro, la música y la pintura, la enorme cantidad de gente que se congrega allí, además de la gran presión hacia el profesionalismo, origina una división que aisla a los artistas serios unos de otros. Pocos pintores conocen a gente de teatro, músicos o escritores. Los compositores hablan con compositores, los pintores con pintores, los escritores con escritores. En el pasado, una minoría distinta que se consideraba como una vanguardia buscaba conscientemente a otros que estaban experimentando en el mismo campo. Se unían por un común espíritu de rebelión o por una estética común (a veces por ambos, como en el caso del futurismo italiano). Hoy, un voraz público de personas sofisticadas arrebata y adopta rápidamente cualquier vanguardia aun antes de que tenga oportunidad de proclamar su rebelión, y la naturaleza cada vez más técnica de la experimentación en las artes, se trate de la composición serial en música o del minimalismo en la pintura, parece negar la posibilidad de una estética común. En el pasado, se superaban tales consideracio-

nes técnicas gracias a la existencia de *hommes de lettres* o críticos, como Apollinaire y Karl Kraus, que podían moverse con comodidad en varios campos y suministraban los lazos comunes entre ellos. Pero hoy hasta los críticos son especialistas, y la especialización se hace cada vez más hermética.

En la década de 1930, la politización de la cultura por obra del marxismo originó transitoriamente una sola estética con piedras de toque específicas para explicar las diferentes artes (y para los críticos que aplicaban mecánicamente esos criterios en beneficio de una idea unificada de la cultura), a la par que ese mundo radical porporcionó un ambiente común a los artistas, escritores y músicos. Hoy ese mundo políticamente unificado ha desaparecido, y no existe ningún ambiente común, excepto para los vínculos profesionales y, ocasionalmente, académicos.

Lo más sorprendente es el aislamiento de las culturas nacionales. En las décadas de 1920 y 1950, los intelectuales y autores tenían claro conocimiento unos de otros, y había un grado considerable de contacto internacional. El *Criterion* de T. S. Eliot, en el decenio de 1920, y la *Partisan Review*, en el de 1950, publicaban largos artículos o "cartas" de diferentes ciudades, en los que informaban sobre los nuevos temas en las artes y la cultura. Hoy la falta de contacto es descorazonadora. En cierta medida, quizás los escritores e intelectuales están más atrapados en la política de sus respectivas sociedades. O quizá las artes se han vuelto más técnicas y profesionalizadas. Pero la razón principal, sostengo, es el agotamiento del modernismo. Lo que hizo el modernismo en su apogeo fue lanzar nuevos movimientos revolucionarios (y con cada uno de ellos un manifiesto): el futurismo, el imaginismo, el vorticismo, el cubismo, el dadaísmo, el constructivismo, el surrealismo, etcétera. El modernismo era novedad y noticia. Proclamaba nuevas estéticas, nuevas formas, nuevos estilos. Pero estos *ismos* están ahora periclitados. Y no hay ningún centro; solo hay periferias.

Una cultura prospera donde hay un centro y donde la intensidad de la interacción entre las personas crea una concentración de efectos que vivifica los esfuerzos de los que intervienen en ella. La falta de un centro de la cultura modernista, tanto nacional como internacional, y la fragmentación de la cultura en sectores estancos tiende inevitablemente a quebrar el lenguaje que da sustento a una cultura de toda la sociedad.

La cultura visual

Uno de los modos más importantes en que el modernismo se enfrenta con la alta cultura es negando la idea de una única jerarquía de las artes, o sea, de la unidad de la cultura (p. ej., la Grecia de Pericles, las ciudades-Estado del Renacimiento italiano, la Inglaterra isabelina) Esta unidad ya no es posible en el mundo moderno y quizás no fue tan verdadera en pe-

[8] La cultura occidental, que comenzó con los griegos, siempre ha distinguido entre las artes creativas y las utilitarias, paralelamente a la distinción entre ocio y tra-

ríodos anteriores como tendemos a suponer Así, Meyer Schapiro escribe:

Buscamos en vano, en Inglaterra, un estilo de pintura que corresponda a la poesía y el drama isabelinos; así como en la Rusia del siglo XIX no había en la pintura nada análogo al gran movimiento de la literatura. En estos casos, reconocemos que las diversas artes tienen diferentes papeles en la cultura y la vida social de una época y expresan en su contenido y en su estilo diferentes intereses y valores. La visión dominante de una época, si es que puede ser identificada, no afecta a todas las artes en el mismo grado ni son todas las artes igualmente capaces de expresar la misma visión[9].

H. Stuart Hughes ha recordado la observación de Henry Adams de que en 1800 Estados Unidos poseía un equipo cultural que se limitaba casi exclusivamente a la teología, la literatura y la oratoria; el ámbito de las artes visuales y del consumo sensorial era en la práctica inexistente[10].

Hoy, la "actitud dominante" es visual. La visión y el sonido, en particular el último, organizan la estética y se imponen al público. Casi no podía ser de otro modo en una sociedad de masas[11].

Los entretenimientos de las masas (circos, espectáculos y teatros) siempre han sido visuales, pero hay dos aspectos distintos de la vida contemporánea que exaltan el elemento visual. Primeramente, el mundo moderno es un mundo urbano. La vida en la gran ciudad y el modo en que se definen los estímulos y la sociabilidad originan una preponderancia de las ocasiones para que las personas *vean* y *quieran* ver cosas (en lugar de leer y oír). En segundo lugar, por la naturaleza del temperamento contemporáneo, con su hambre de acción (en contra de la contemplación), su búsqueda de novedades y su ansia de sensaciones. Y es el elemento visual de

---

bajo. Hasta la Iglesia, que fue acusada de ennoblecer al humilde artesano, aceptó esa distinción, quizá porque la cultura católica llegó a su culminación en un período histórico en que el ocio y el trabajo se hallaban separados de manera tajante. La literatura y la música, como artes contemplativas, han estado siempre en el Panteón; la escultura y la pintura, cuyo estatus artesanal es más ambiguo, también fueron incluidas, sin embargo, en parte porque estas artes sirvieron para reforzar la autoridad religiosa, y en parte porque sus productos eran adquisiciones que podían engrandecer el estatus de sus coleccionistas.

Es muy interesante el hecho de que en la China tradicional las jerarquías eran un poco diferentes. Las artes sublimes eran la poesía, la caligrafía y la pintura, o sea las que practicaban los hombres de letras para su propio goce y que solo podían ser comprendidas por sus iguales. Las otras formas de expresión artística –la escultura, los bronces, la cerámica doméstica y funeraria– eran consideradas por los chinos meramente como productos de artesanos. Sobre este último punto véase Mario Prodan, Chinese Art (Nueva York, Pantheon, 1958), pp. 24-26.

[9] Meyer Shapiro, "Style", en *Anthropology Today*, ed. a cargo de Sol Tax (Chicago, University of Chicago Press, 1953), p. 295.

[10] H. Stuart Hughes, "Mass Culture and Social Criticism", en *Culture for the Millions?*, p. 143.

[11] En la historia de la sensibilidad –un campo extraordinariamente preterido– es sorprendente descubrir que las imágenes de los poetas franceses del siglo XVI hacen resaltar el olfato, el gusto y el oído y parecen incapaces de "retratar" o visualizar a una persona o un lugar a fin de hacerlos más "reales" para el lector. No hay imágenes de los paisajes, terrestres o marinos. La realidad derivaba más del olfato y el oído que de la vista.

las artes el que mejor apacigua esas compulsiones.

Una ciudad no es solo un lugar, sino también un estado de espíritu, un símbolo de un estilo distintivo de vida cuyos principales atributos son la variedad y la excitación; una ciudad también da una sensación de magnitud que empequeñece todo esfuerzo aislado por abarcar su significado. Para "conocer" una ciudad, debemos caminar por sus calles. Mas para "verla", debemos permanecer fuera, a fin de percibir su totalidad[12]. A distancia, el contorno "representa" a la ciudad. Su masiva densidad es el choque del conocimiento, su silueta la marca perdurable del reconocimiento. Este elemento visual es su representación simbólica.

El paisaje urbano, hecho por el hombre, está grabado en su arquitectura y sus puentes. Los materiales fundamentales de una civilización industrial, el acero y el cemento, hallan su uso distintivo en esas estructuras. El uso del acero, en reemplazo de la albañilería, permitió a los arquitectos erigir un armazón simple sobre el cual "vestir" un edificio y llevar este armazón a gran altura. El uso del hormigón armado permitió al arquitecto crear formas "esculpidas" con una libre vida propia. En estas nuevas formas hallamos una nueva y potente comprensión y organización del espacio.

En las nuevas concepciones del espacio, hay una eliminación intrínseca de la distancia. Las formas nuevas del transporte moderno no solo reducen la distancia física, creando una nueva exaltación de los viajes y del placer visual de ver tantos lugares diferentes, sino que también las mismas técnicas de las artes nuevas, principalmente el cine y la pintura moderna, tienen el efecto de anular la distancia psíquica y estética entre el espectador y la experiencia visual. El énfasis del cubismo en la simultaneidad y del expresionismo abstracto en el impacto son esfuerzos por intensificar la inmediatez de la emoción, por empujar al espectador a la acción, en vez de permitirle contemplar la experiencia. Tal es el principio subyacente, también, del cine, que, en su uso del montaje, va más lejos que cualquier otro arte contemporáneo en la regulación de la emoción, al elegir las imágenes, los ángulos de visión, la extensión de una sola escena y la "sinapsis" de la composición. Este aspecto central del modernismo –la organización de las respuestas sociales y estéticas en términos de la novedad, la sensación, la simultaneidad y el importe– hallan su principal expresión en las artes visuales.

Tan predominantemente visual se ha hecho la estética moderna que los diques, puentes, silos y redes de caminos –la relación ecológica de las estructuras con el ambiente– se han convertido en preocupaciones estéticas[13]. La organización del espacio, en la pintura, la arquitectura o la escultura modernas, se ha transformado en el problema estético primario

[12] Un imaginativo examen de este punto se encontrará en R. Richard Wohl y Anselm L. Strauss, "Symbolic Representation and the Urban Milieu", *American Journal of Sociology* 64 (marzo de 1958), 523-532.

[13] Véase, por ejemplo, el sugerente libro de Erich Gutkind, *Our World form the Air* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1952), y la exposición en caminos organizada por Bernard Rudofsky para el Museo de Arte Moderno, en septiembre de 1961.

de la cultura de mediados del siglo XX, como el problema del tiempo (en Bergson, Proust y Joyce) fue la preocupación estética primaria de las primeras décadas del siglo. En esta preocupación por el espacio y la forma, la vitalidad de la cultura moderna se ha expresado mejor en su arquitectura, su pintura y su cine. A mediados del siglo XX estas se han convertido en las artes significativas, y su visión en la visión significativa de nuestro tiempo. En la medida en que el debate acerca de los efectos de la sociedad de masas sobre la cultura elevada no ha comprendido esto –pues tal debate ha sido moldeado por humanistas cuyas concepciones de la cultura elevada se formularon principalmente en lo concerniente a la literatura– no ha logrado abordar el aspecto más significativo de la naturaleza de la cultura de masas, el hecho esencial de que se trata de una cultura visual.

Es muy cierto, creo, que la cultura contemporánea se está convirtiendo en una cultura visual, más que en una cultura de imprenta. Las fuentes de este cambio son menos el cine y la televisión, como medios de comunicación, que el nuevo sentido de movilidad geográfica y social que la gente comenzó a experimentar a mediados del siglo XIX, y la nueva estética que surgió como respuesta. Los espacios cerrados del pueblo y el hogar comenzaron a ceder a los viajes, la excitación de la velocidad (creada por el ferrocarril) y los placeres del paseo, la *plage*, las plazas y experiencias similares de la vida cotidiana que figuran de modo tan prominente en la obra de Renoir, Manet, Seurat y otros pintores impresionistas y postimpresionistas.

Las distinciones de Marshall McLuhan entre los medios de comunicación "calientes" y los "fríos" y su idea del "pueblo global" creado por la televisión me parecen carentes de significado, excepto en un plano trivial. (En todo caso, la difusión de redes más amplias de comunicación tiende a provocar la desintegración de las sociedades mayores en unidades étnicas y primordiales fragmentarias.) Pero el peso relativo de lo impreso y lo visual en la formación del conocimiento tiene consecuencias de importancia para la coherencia de una cultura. Los medios de comunicación impresos permiten un ritmo personal y el diálogo en la comprensión de un argumento o en la reflexión sobre una imagen. La imprenta no solo pone de relieve lo cognoscitivo y lo simbólico, sino también, y esto es lo más importante, el modo necesario del pensamiento conceptual. Los medios visuales –por los que entiendo aquí el cine y la televisión– imponen su ritmo al espectador y, al destacar las imágenes y no las palabras, no invitan a la conceptualización sino a la dramatización. En el énfasis que las noticias de la televisión ponen en los desastres y las tragedias humanas, no instan a la purificación o la comprensión, sino al sentimentalismo y la piedad, emociones que se agotan rápidamente, y crean un seudorritual de seudoparticipación en los sucesos. Y como la modalidad es inevitablemente de superdramatización, las respuestas pronto se hacen altisonantes o aburridas. El arte teatral y la pintura, igualmente, han pasado a nuevas expresiones de impacto y a la exploración de situaciones extremas, y también, más recientemente, al diferenciarse los públicos, el cine.

La televisión, como el más "público" de los medios de comunicación, tiene sus límites. Sin embargo, la cultura visual como un todo, puesto que se presta más fácilmente que la imprenta a los impulsos del modernismo recogidos por la masa cultural, llega a agotarse más rápidamente en el sentido cultural.

La quiebra del cosmos racional

La intención estética occidental, desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XIX, fue establecer ciertos principios formales del arte alrededor de la organización racional del espacio y el tiempo. El ideal estético de la congruencia operó como un principio regulador en el que lo esencial era una totalidad racional y la unidad de forma. La pintura del Renacimiento, según los principios asentados por Alberti, no solo era racional en que aplicaba principios matemáticos formales a la representación de una escena (p. ej., el papel de la proporción y la perspectiva), sino también en que trataba de traducir al arte una cosmografía racional del espacio como profundidad y del tiempo como secuencia. En música, la introducción de los acordes armónicos, rasgo único de Occidente, creó una estructura ordenada de intervalos sonoros que unificó el ritmo y la melodía en una armonía estructural y equilibrió la melodía del "primer plano" con los acordes "de fondo".

La intención fundamental de los críticos neoclásicos, como Lessing en su *Laocoonte,* fue establecer "leyes" de la percepción estética. La poesía y la pintura, al trabajar con diferentes medios sensibles, difieren en los principios fundamentales que gobiernan su creación, ya que la pintura sólo puede concentrarse en un solo momento de la acción en el espacio, mientras que la poesía trata de acciones sucesivas en el tiempo[14]. Cada género tiene su propia esfera relevante, y no se las puede mezclar. Debajo de todo esto, había una imagen cosmológica fundamental del mundo: la profundidad, la proyección de un espacio tridimensional crea una "distancia interior" que ofrece una simulación del mundo real; la narrativa, con la idea de un comienzo, un medio y un fin, brinda una cadena cronológica a la secuencia, al inspirar una sensación de progresión y de conclusión.

Los orígenes se remontan a las concepciones espaciales del Renacimiento, que se hallan arraigadas en la cosmovisión newtoniana de un Universo ordenado. Como ha escrito Joan Gadol:

> Los rasgos básicos del arte europeo fueron moldeados por esta concepción espacial euclidiana hasta el siglo XIX. En la perspectiva, en el ideal de la forma orgánica y en los órdenes clásicos, la lógica espacial de la proporcionalidad persistió mucho después de ser abandonada la teoría estética de la *concinnitas.* Después de la

[14] "La regla es esta: la sucesión en el tiempo es el ámbito del poeta, la coexistencia en el espacio la del artista. Llevar al mismo cuadro dos puntos del tiempo necesariamente remotos . . . es una invasión por el pintor del dominio del poeta que el buen gusto nunca puede aprobar". G. E. Lessing, *Laocoon* (Nueva York, Noonday Press, 1965), p. 109.

aparición del empirismo en la filosofía, las proporciones regulares ya no podían ser consideradas como "objetivas *per se*", como las relaciones armoniosas mediante las cuales la naturaleza une los elementos del mundo fenoménico. Sin embargo, el espacio artístico siguió siendo geométricamente sometido a leyes y uniforme. Siguió siendo racional, gobernado por las "reglas", a través de todas las modificaciones del estilo del Renacimiento, desde el manierismo hasta el impresionismo, y esto obedeció a que la intuición espacial que ordenaba la nueva imagen artística del mundo dio también origen a un cuadro teórico del mundo. Una nueva cosmología acudió en apoyo de la imagen artística, ocupando el lugar de su anterior base estético-metafísica. Lo que finalmente justificó la fe artística de la Europa moderna en la homogeneidad del Universo y en su orden sistemático y racional fue la cosmología científica que tuvo su origen en el sistema copernicano del mundo[15].

El segundo principio clásico que reguló las intenciones estéticas de la mayor parte del arte y la literatura de Occidente fue la idea de *mimesis*, o la interpretación de la realidad mediante la imitación. El arte era un espejo de la naturaleza, una representación de la vida. El conocimiento era un reflejo de lo que había "allí fuera", conocido a través de un *Spiegelbild*, una copia de lo que se ve, tal como es percibido mediante los sentidos. El juicio era esencialmente contemplación, una observación de la realidad, y su *mimesis* era un reflejo de su valor. La contemplación permitía al espectador crear *theoria* (que originalmente significaba "mirar"), y la *theoria* suponía el distanciamiento –por lo común, un distanciamiento estético– con respecto a un objeto o experiencia, a fin de establecer el tiempo y el espacio necesarios para absorberlo y juzgarlo.

El modernismo es la destrucción de la *mimesis*. Niega la primacía de una realidad externa, como algo dado. Trata de reordenar esa realidad o de retirarse al interior del yo, a la experiencia privada como fuente de sus intereses y sus preocupaciones estéticas. Los orígenes de este cambio están en la filosofía, principalmente en Descartes y en la codificación de los nuevos principios por Kant. Se destaca la importancia del yo como piedra de toque de la comprensión, y la actividad del sujeto cognoscente, más

---

[15] Joan Gadol, *Leon Battista Alberti, Universal Man of the Early Renaissance* (Chicago, University of Chicago Press, 1969), p. 151.

La magistral obra que describe la emergencia y la transformación de la concepción moderna del espacio y el tiempo, desde la matemática hasta el arte, es "The Individual and the Cosmos" de Ernest Cassirer, en *Renaissance Philosophy*, rec. de Ernest Cassirer y otros (Nueva York, Barnes and Noble, 1963).

Las ideas de Cassirer fueron relacionadas de extraordinaria manera por Erwin Panofsky con la teoría de la óptica y la visualización del espacio por el pintor. Al referirse a Alberti, Panofsky escribe:". . . comparar una pintura con una ventana es atribuir al artista, o pedir de él, un enfoque visual directo de la realidad. . . Ya no se cree que el pintor trabaje "con la imagen ideal que hay en su alma", como habían declarado Aristóteles y sostenido Santo Tomás de Aquino y Meister Eckhart, sino con la imagen óptica de su ojo. . . En resumen, el espacio presupuesto y presentado en la pintura helenística y romana carece de las dos cualidades que caracterizan al espacio presupuesto y presentado en el arte 'moderno' hasta la aparición de Picasso: continuidad (y por ende, mensurabilidad) e infinitud". Véase Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Estocolmo, Almqvit y Wiksell, 1960), pp. 120, 122 y s.

que el carácter del objeto, como fuente del conocimiento. En la revolución kantiana (él la llamaba una revolución copernicana), la mente es el agente activo, que busca y selecciona experiencias en el torbellino del mundo, aunque aún dentro de las coordenadas fijas de espacio y tiempo como ejes dados de la percepción. Pero la brecha se había abierto. La actividad, el hacer, se convierte en la fuente del conocimiento. La *praxis* y las consecuencias se sustituyen a la *theoria* y las primeras causas.

En el arte y la literatura, la teoría activista del conocimiento se convierte en el agente para la transformación de los viejos modos de *mimesis* y las coordenadas dadas de espacio y tiempo. Y hallamos la contemplación sustituida por *la sensación, la simultaneidad, la inmediatez y el impacto.* Estas nuevas intenciones brindan una sintaxis formal común a todas las artes, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX.

Alberti consideraba una pintura como un medio de asomarse al mundo visible; esta era la base del elemento contemplativo y de la "distancia" entre el espectador y la experiencia. La pintura moderna tiene una concepción en un todo diferente. Para Cézanne, valía la negación de la naturaleza como *mimesia.* En su estética, establecía el famoso dicho de que todas las estructuras del mundo real son variaciones de los tres sólidos básicos: el cubo, la esfera y el cono. Y organizaba su espacio pictórico en planos, para destacar una u otra de esas formas. Con Turner llegamos al sesgo cartesiano de pintar *objetos* tal como los conocemos para captar *sensaciones* de percepción. En su cuadro "Lluvia, vapor y velocidad", donde pinta un tren que atraviesa un puente sobre el Támesis, se realiza el esfuerzo de atrapar el movimiento de un modo nunca hecho antes.

Estos cambios en la concepción del espacio y el movimiento fueron desarrollados lógicamente en los diversos movimientos que llevaron el modernismo a su apogeo: el postimpresionismo, el futurismo, el expresionismo y el cubismo. Y se elaboran técnicas para expresar estas nuevas intenciones. En las pinturas de Vuillard, el diseño de los vestidos que llevan las figuras del primer plano reproduce el diseño del papel de las paredes, de modo que las figuras y el fondo casi se funden. En las pinturas de Munch, la "distancia interior" de la pintura es escorzada, como en el cuadro de la joven sentada al borde de la cama, de modo que hay poca diferencia entre el primer plano y el fondo, y el cuadro "salta" hacia uno. Fue Maurice Denis, el teórico del postimpresionismo, quien estableció el credo del nuevo espíritu, al decir: "Debemos cerrar las persianas". Una pintura no debía ser una ilusión de profundidad, de tres dimensiones en dos, sino una sola superficie en la que fuera dominante el elemento de la inmediatez.

Kant decía que las categorías del espacio y el tiempo eran sintéticas *a priori,* es decir, las categorías fijas de la mente que nos permiten organizar la experiencia. Pero en el historicismo de Dilthey se sostenía que ni siquiera el espacio y el tiempo, los modos fundamentales de experimentar la realidad, son fijos, sino que cambian con los diferentes modos culturales. Así, el relativismo y la perspectiva histórica reemplazaron al ventajoso punto de vista fijo y al correlativo objetivo del espectador. En el arte,

esta conciencia cambiante se halla ejemplificada en el futurismo y el cubismo.

Para los futuristas, la distancia, de tiempo o de espacio, no existe. En su "Manifiesto Técnico" decían que su meta al organizar una pintura era "poner al espectador en el centro del cuadro"[16]. Lo que buscaban era una identidad entre el objeto y la emoción, no una identidad a través de la contemplación, sino a través de la acción. Con igual razón, señala Joshua Taylor, podrían haber dicho: "queremos arrojar el mundo a la mente del espectador". En el cubismo hallamos un esfuerzo, en una forma semiturbia, de aproximarse a las concepciones de la relatividad. En la teoría de la relatividad, escribe C.H. Waddington, "se nos ha presentado algo que no se contemplaba en la física clásica: una multiplicidad de marcos espaciales, cada uno de ellos tan bueno como cualquier otro". Para los cubistas, la captación de la realidad significaba, pues, el esfuerzo de mirar las cosas "desde todos lados al mismo tiempo", y de aprender esta sensación de simultaneidad superponiendo los múltiples planos de los diferentes objetos en el plano único de la superficie plana de la pintura. El punto de vista único es eclipsado por los múltiples puntos de vista recortados en el mismo plano simultáneamente.

Así, podemos discernir las intenciones de la pintura moderna: en el nivel sintáctico, romper el espacio ordenado; en su estética, salvar la distancia entre el objeto y el espectador, "arrojarse" sobre él y establecerse inmediatamente por impacto. No se interpreta la escena sino que se la experimenta como una sensación y se la capta mediante esta emoción.

". . . Rature ta vague litterature", aconsejaba Mallarmé: borra todas las palabras con una referencia demasiado específica a una realidad bruta y concéntrate en las palabras mismas y en su relación dentro de la frase y la oración. "La forma estética en la poesía moderna, pues –ha escrito Joseph Frank–, se basa en una lógica espacial que exige una reorientación completa en la actitud del lector ante el lenguaje. Puesto que la referencia primaria de todo grupo de palabras es a algo interior al poema mismo, en la poesía moderna el lenguaje es realmente reflexivo. La relación de significado solo se completa por la percepción simultánea en el espacio de grupos de palabras que no tienen ninguna relación comprensible entre sí cuando se las lee consecutivamente en el tiempo"[17].

No sólo pierde la secuencia su función como guía del significado, sino que se desgarra la idea misma de una correspondencia entre la palabra y un significado único. En una famosa carta a Paul Demeny, Rimbaud proclamaba que las definiciones de diccionario, las reglas fijas de la sintaxis y la gramática, eran sólo para fósiles, para académicos. Cada palabra es una idea: "un enigma que ronda", según la expresión de Aldous Huxley.

---

[16] El "Manifiesto Técnico" puede hallarse en *Futurism*, ed. a cargo de Joshua Taylor (Nueva York, Museum of Modern Art, 1961), pp. 125-127.

[17] Joseph Frank, "Spatial Form in Modern Literature", en *The Widening Gyre: Crisis and Mastery in Modern Literature* (New Brunswich, N.J., Rutgers University Press, 1963), p. 13.

Como ha observado Roger Shattuck: "El verdadero estilo clásico en la escritura exigía que una palabra tuviese un significado claro y lógico en cada contexto. (Véase, por ejemplo, el aforismo de La Bruyère: "Entre todas las diferentes expresiones que pueden expresar una de nuestras ideas, solo hay una que sea la correcta, la verdadera".) Para los simbolistas –para Mallarmé, sobre todo– el lenguaje estaba dotado de un misterio de significado que aumentaba con el número de diferentes direcciones en que podía apuntar cada palabra. Jarry sostenía una teoría análogamente avanzada del significado poético, al afirmar que todos los significados que puedan descubrirse en un texto son igualmente legítimos. No hay ningún significado verdadero único que destierre a otros significados imperfectos"[18].

Lo que hacia fines del siglo XIX trataba de atrapar la literatura, dentro de la convención de las palabras y las oraciones, era la sensación de vida, no como entidades discretas sucesivas, sino como una corriente-de-la-conciencia. La expresión es de William James y aparece en un capítulo de sus *Principios de psicología* de 1890; se difundió gracias a su posición central en la popular obra *Psicología: curso breve,* publicada en 1892. La noción de una corriente de la conciencia implica que, aun allí donde hay un vacío de tiempo, la conciencia, después del tiempo transcurrido, se une a la conciencia anterior al intervalo, de modo que el tiempo *experimentado* no es cronológico sino simultáneo. De igual importancia para nuestra sensación de significado, cuando experimentamos el tiempo como una corriente de conciencia, es que los elementos transitivos de esa corriente tienen tanto significado e impacto como los puntos sustantivos que denotan entidades. Como escribe James en un notable pasaje: "Deberíamos hablar de una sensación de *y,* una sensación de *si,* una sensación de *pero* y una sensación de *por,* lo mismo que hablamos de una sensación de *azul* o una sensación de *frío.* Sin embargo, no lo hacemos: tan inveterado se ha hecho nuestro hábito de reconocer solamente la existencia de las partes sustantivas que nuestro lenguaje casi se niega a prestarse a otro uso."

Mientras que el lenguaje convencional adhería al sentido de los sustantivos ordenados unidos por preposiciones transitivas, la literatura modernista ha tratado de dar énfasis a esos elementos transitivos como sinapsis que transportan los impulsos nerviosos del sentir, para sumergirnos en el remolino de las sensaciones. Esto fue anticipado por Flaubert, en *Madame Bovary.* En la escena de la feria rural (sigo la exposición de Joseph Frank), el oleaje de la multitud que se apretuja se mezcla en la calle con el ganado. En una plataforma elevada un poco por encima de la calle, los funcionarios, bombásticos, pronuncian sus discursos. En una ventana de la taberna que da a la escena están los amantes, Emma y Rodolfo, observando el espectáculo y conversan con frases pomposas. "Todo debe sonar simultáneamente", escribió Flaubert más tarde, al comentar la escena; "debe oírse el mugido del ganado, el cuchicheo de los amantes y la retóri-

[18] Roger Shattuck, *The Banquet Years* (Nueva York, Random House, 1968), p. 36.

ca de los funcionarios al mismo tiempo". Pero puesto que el lenguaje se desarrolla en el tiempo, es imposible crear esta simultaneidad de experiencias como no sea rompiendo la secuencia temporal. Y esto es exactamente lo que hace Flaubert: disuelve la secuencia haciendo cortes hacia adelante y hacia atrás (la analogía cinematográfica es totalmente deliberada), y en un *crescendo* final las dos secuencias –el Sr. Presidente citando a Cincinato y Rodolfo describiendo la atracción irresistiblemente magnética entre los amantes– son yuxtapuestas en una sola oración para lograr un efecto unificado.

La espacialización de la forma (para usar una expresión de Joseph Frank) interrumpe el flujo temporal de una narración para fijar la atención en el entrelazamiento de relaciones en una zona inmovilizada en el tiempo. Es una estrategia para captar lo que James llamaba el "flujo perceptual". La otra, que está en el núcleo de los experimentos de Gertrude Stein, James Joyce y Virginia Woolf, es sumergir al lector en la corriente misma del tiempo. En *La habitación de Jacob* (1922), Virginia Woolf origina un cambio de sensibilidad mediante la interacción de imágenes que se disuelven unas en otras. En *La Señora Dalloway* (1925), la historia de un día en la vida de una mujer, la técnica de los *flashbacks*, o escenas retrospectivas, crea la corriente de la conciencia. En *Las olas* (1931), la novela se ha convertido totalmente en una serie de monólogos interiores. El *Ulises* de Joyce (1922), en el más extraordinario despliegue de virtuosismo, exhibe todas las técnicas de las *asociaciones* de tiempo y subraya la idea de las perspectivas cambiantes, no solo por las yuxtaposiciones y *flashbacks*, sino también por la adopción de un estilo diferente para cada capítulo, de modo de destacar las múltiples maneras de relatar una historia. Y Gertrude Stein, en el más temprano de todos estos ensayos (*La fabricación de americanos*, publicada en 1925 pero escrita 20 años antes), trata de ejemplificar su idea del "conocimiento temporal" (pero no "narrativo")escribiendo la historia total y repetitiva de una familia (el libro llega a las 900 páginas) casi enteramente en el tiempo presente de los verbos. Como observó ella misma sobre la novela:

> . . . en *La fabricación de americanos* . . . descubrí gradual y lentamente que debía pensar en dos cosas: en el hecho de que el conocimiento se adquiere, por así decir, por la memoria; pero cuando sabemos algo, la memoria no interviene. En cualquier momento en que somos conscientes de saber algo, la memoria no desempeña ningún papel. Cuando cualquiera siente a otro, la memoria no interviene. Tenemos el sentido de lo inmediato.
>
> . . . Yo trataba de asir esta inmediatez presente sin introducir ninguna otra cosa. Tenía que usar participios y nuevas construcciones de la gramática. Las construcciones gramaticales son correctas, pero están modificadas, para lograr esa inmediatez. En resumen, desde entonces he tratado de todas las maneras posibles de lograr la sensación de inmediatez, y prácticamente todos mis esfuerzos han apuntado en esa dirección[19].

[19] La descripción de la Srta. Stein se halla en "How Writing is Written", conferen-

En la música encontramos tipos de cambio similares. En el canon modernista ha habido una creciente obsesión por el sonido, esto es, por el primer plano solamente. El cambio que va de Wagner a Schoenberg indica esta transición. Las primeras obras de Schoenberg revelaban la influencia de Wagner, pero posteriormente Schoenberg negó la necesidad de un fondo armónico estructural y aplicó el principio estructural al primer plano solamente. En la música posterior a Schoenberg se abandona aun este principio, y se renuncia casi completamente a las secuencias temporales en pro de los elementos aleatorios, el puro resonar o, como en las innovaciones bufas de John Cage, el silencio.

El período que va de 1890 a 1930 fue el gran período del modernismo, en sus brillantes exploraciones de estilos y sus sorprendentes experimentos en la forma. En los 45 años transcurridos desde entonces casi no ha habido ninguna innovación que no haya sido intentada en ese período, con excepción de los esfuerzos tendentes a fundir la tecnología con la música o con la pintura y la escultura (p. ej., los "ambientes" creados por Rauschenberg, donde los esquemas luminosos y el ordenamiento de la "escultura" cambian al azar por el peso de los espectadores al presionar esterillas o los efectos térmicos del cuerpo de los espectadores sobre sensores), esfuerzos que ponen la carga del arte en la memoria (más que en los objetos), pero que no han dejado nada memorable. Si ha habido una estética, ha sido el esfuerzo por destruir la idea del objeto. Esto comenzó con una nueva concepción de la "duración" del arte. Tchelitchew se lamentó una vez de que las pinturas de Picasso no durarían más de 50 años a causa de la calidad del lienzo, y Picasso se encogió de hombros. Se hicieron experimentos en el arte como autodestrucción, con las máquinas de Tinguely; o como "sucesos instantáneos", como en los "cuadros de linterna" que Picasso "dibujó" para Clouzot (registrados en películas). Si había una estética, ella consistía en el intento, analizado por Harold Rosenberg, de definir el significado de la pintura en la "acción", con el argumento de que el valor de la pintura no reside en el objeto producido, sino en la acción del pintor al producirlo; y lo que el espectador debía aprender a apreciar no era la imagen que veía, sino la sugestión de actividad cinestésica que había detrás de ella.Para un arte que se orientaba de este modo hacia lo "nuevo", era grande la carga que se colocaba sobre la "memoria" para sustentarlo.

El hecho extraordinario es que en todas las artes –la pintura, la poesía, la ficción y la música– el impulso modernista tiene una sintaxis común de la expresión subyacente a la diversa naturaleza de los géneros. Como he dicho, es la eliminación de la distancia entre el espectador y el artista, entre la experiencia estética y la obra de arte. Vemos esto como la eliminación de la distancia psíquica, la distancia social y la distancia estética.

---

cia dada en Oxford y reimpresa en Somerset Maugham, *Introduction to Modern English and American Literature* (Nueva York, New Home Library, 1943), pp. 1356–1365.

La ausencia de distancia psíquica significa la suspensión del tiempo. Freud sostenía que en el inconsciente no hay sentido del tiempo: se experimentan los sucesos del pasado, no *como si* pertenecieran al presente, sino con la inmediatez, la *actualidad*, del presente. Por esta razón, el inconsciente, con su almacén del pasado y especialmente de los terrores de la infancia, es tan amenazador y debe ser sofocado. El significado de la madurez, para Freud, era la capacidad de introducir la distancia necesaria, el sentido del pasado y del presente, para efectuar las distinciones necesarias entre lo que es pasado, como pasado, y lo que deriva del presente. Pero la cultura modernista tiende a destruir o romper ese sentido del pasado y el presente. En la obra de Proust *En busca del tiempo perdido*, las experiencias sensoriales despiertan recuerdos involuntarios, mostrando cuán profundamente el pasado permanece dentro de nosotros y cómo hasta puede predominar sobre el presente. En *El sonido y la furia* (1929), Faulkner comienza *in medias res*. Alguien está hablando, no sabemos quién; solo gradualmente nos percatamos de que se trata de un niño idiota llamado Benjy, que, para nuestra confusión, es también el nombre de otro personaje. A medida que se desarrolla la novela, debemos escoger un conjunto de secuencias de las confusiones de la memoria. En la pérdida de distancia psíquica hay una pérdida de la temporalidad y de la dirección en que apunta habitualmente la flecha del tiempo. Podemos lograr cierto grado de espontaneidad, como ha argüido Natalie Sarraute, sumergiéndonos, sin advertencia ni preparación, en el corazón de los "tropismos" o movimientos que forman sus novelas, pero lo que también se pierde es el sentido del clímax, de la realización, que ha constituido el esfuerzo pugnaz del individuo al concentrar su conciencia desde la perversidad polimorfa a la madurez.

La quiebra de la distancia estética significa que se pierde el control sobre la experiencia, la capacidad de volver atrás y conducir el propio "diálogo" con el arte. En el teatro experimental del director ruso Tairov, en la década de 1920, no se hacía distinción entre la escena y el público, no había ninguna barrera formal constituida por un proscenio o arco. La acción comenzaba y se desarrollaba en medio y alrededor de los espectadores, envolviéndolos en la acción y los sucesos. (Mark Rothko, quien elaboró grandes telas monocrómáticas de hasta dos metros y medio de ancho y 4 de alto, sugirió una vez que el observador se colocara a 45 centímetros de distancia). Quizás el más cabal ejemplo de la pérdida de distancia estética es el cine, la única nueva forma de arte creada en los últimos 2.500 años. Por la naturaleza técnica del cine, el suceso la distancia (la filmación de cerca o de lejos), la duración del *"clip"*, la concentración en un personaje más que en otro, el paso y el ritmo de las imágenes—se "impone" al espectador cuando se sienta, rodeado (y esto es literalmente lo que ocurre en las películas de Abel Gance de la década de 1930 o en las posteriores películas en cinerama y de pantallas múltiples semicirculares) por la oscuridad de la sala cinematográfica. Y la influencia de la técnica cinemática —el corte rápido, la escena retrospectiva, el entrelazamiento de temas y la ruptura de la secuencia— ha adquirido tal difusión

que ha invadido la novela, ha brindado un modelo para los espectáculos ligeros de medios múltiples y ha dado forma a la presentación de los anuncios publicitarios de todos los estímulos multisensoriales que nos asaltan diariamente en el mundo en que nos encontramos arrojados[20].

Todo esto crea inevitablemente una deformación en la percepción de sentido común en la gama total de la experiencia humana. El efecto de la inmediatez, el impacto, la simultaneidad y la sensación como modos de experiencia estética –y psicológica– es *dramatizar* cada momento, aumentar nuestras tensiones hasta un grado febril, pero sin dejarnos un momento de resolución, reconciliación o transformación, que es la catarsis de un ritual. Esto es necesariamente así porque los efectos creados no derivan del *contenido* (una llamada trascendental, una transfiguración o una purificación por la tragedia o el sufrimiento), sino casi totalmente de la *técnica*. Hay un estímulo y una desorientación constantes, pero queda también un vacío, una vez pasado el momento psicodélico. Nos vemos envueltos y arrojados, recibimos un gran choque psíquico o una emoción al borde de la locura, pero más allá del torbellino de los sentidos están las opacas rutinas de la vida cotidiana. En el teatro, cae el telón y la obra termina. En la vida, hay que ir a casa, acostarse, levantarse a la mañana siguiente, lavarse los dientes, lavarse la cara, afeitarse, defecar e ir a trabajar. El tiempo cotidiano, necesariamente, es diferente del tiempo psicodélico; ¿y hasta qué punto puede llevarse la escisión?

La búsqueda de lo moderno era el intento de exaltar la experiencia en todas las dimensiones, y de hacer esas experiencias inmediatas para la sensibilidad de la gente. Pero según todos los indicios, hemos llegado al final de esa fase, al menos en la cultura elevada (si aún es posible tal concepto), especialmente cuando esos intentos han pasado a las vulgarizaciones de la masa cultural. La literatura del modernismo –la literatura de Yeats, Lawrence, Joyce y Kafka– fue una literatura que, como dice Lionel Trilling, tomó "sobre sí la oscura potencia que ciertos aspectos de la religión ejercieron sobre la mente humana". En su forma privada, se ocupo de la salvación espiritual. Pero sus sucesores parecen haber perdido interés en la salvación misma. En este sentido, el arte actual se ha hecho posmoderno y poscristiano.

---

[20] Dejo aquí de lado la cuestión de la pérdida de distancia social, cuyas razones residen menos en consideraciones estéticas que sociológicas. Sin embargo, los efectos son igualmente importantes. La pérdida de distancia social significa la pérdida de buenas maneras y la erosión de la urbanidad, que ha hecho manejable el contacto entre personas y permitido a los individuos tener un "espacio para andar" propio. En la nivelación que se produce, se borran las distinciones de lenguaje, gusto y estilo, de modo que un uso, o gramática, es tan bueno como cualquier otro. En el sentido personal, la pérdida de distancia social significa una invasión del ámbito privado, la creciente incapacidad de mantener relaciones formales con otros cuando ello es deseable, para escapar de la multitud o para definir la propia tarea y obra como propia. En las sociedades movilizadas, el individuo se sumerge en el partido, el grupo o la comuna. En las sociedades hedonísticas de Occidente, hay una preferencia por las relaciones superficiales y los intercambios rápidos entre los individuos que sufren la mediación de la personalidad y las apariencias.

En el otro extremo de la trayectoria, el declinante, pues, está el derrocamiento de la "cosmología racional" que modeló al pensamiento occidental desde el siglo XV: la secuencia temporal (comienzo, medio y fin), la distancia interior del espacio (el primer plano y el fondo, la figura y el trasfondo) y el sentido de la proporción y la medida que unió a ambos en una sola concepción del orden. La eliminación de la distancia como hecho estético, sociológico y psíquico significa que, para los seres humanos y para la organización del pensamiento, no hay fronteras, no hay principios ordenadores de la experiencia y el juicio. El tiempo y el espacio ya no forman las coordenadas de un hogar para el hombre moderno. Nuestros antepasados tenían un basamento religioso que les daba raíces, por muy lejos que trataran de deambular. El individuo desarraigado solo puede ser un peregrino cultural, sin un hogar al cual volver. El problema, pues, es si la cultura puede reconquistar la coherencia, una coherencia de sustentación y experiencia, y no solo de forma[21].

[21] El tema del "eclipse de la distancia" fue esbozado por primera vez en un breve ensayo publicado en *Encounter* (mayo de 1963), y para escribir esta sección me he basado sustancialmente en ese ensayo, aunque con mucha elaboración. Las pruebas a favor de la argumentación incluyen una gran variedad de fuentes. Además de las citas de las notas anteriores, he utilizado principalmente las siguientes obras: Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, Princeton University Press, 1963); Joseph Frank, *The Widening Gyre* (New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1963), que incluye el brillante ensayo "Spatial Form in Modern Literature", publicado originalmente en una versión más breve en *Sewanee Review*, 1945; Aldous Huxley, *Literature and Science* (Nueva York, Harper & Row, 1963); Roger Shattuck, *The Banquet Years* (Nueva York, Random House, 1968); Joshua Taylor, *Futurism* (Nueva York, Museum of Modern Art, 1961); C. H. Waddington, Behind Appearence: *A Study of the Relations Between Painting and the Natural Sciences in this Century* (Cambridge, M.I.T. Press, 1970). El examen de William James de la corriente de la conciencia se encuentra en *Psychology: The Briefer Course*, ed. a cargo de Gordon Allport (Nueva York, Harper Torchbook, reimpr. en 1961).

Capítulo 3

LA SENSIBILIDAD DEL DECENIO DE 1960

Cada década tiene un sello distintivo (concebimos ahora las décadas o generaciones como las unidades del tiempo social). La de 1960 fue una década de radicalismo político y cultural. Ambos planos estaban unidos por un impulso común a la rebelión, pero el radicalismo político, en el fondo, no es meramente rebelde, sino revolucionario, y trata de instalar un nuevo orden social en lugar del anterior. El radicalismo cultural, aparte de las revoluciones formales en el estilo y la sintaxis, en gran medida solo es rebelde, pues sus impulsos derivan de la ira; por esta razón, podemos ver en la sensibilidad del decenio de 1960 el agotamiento de un aspecto fundamental del modernismo cultural. Por ello, considero esa década como un caso típico para mi argumentación general.

Al definir la sensibilidad de la década de 1960, podemos contemplarla en dos aspectos fundamentales: como una reacción contra la sensibilidad del decenio de 1950 y como un retorno a, pero también una extensión de, una sensibilidad anterior que alcanzó su apogeo en el modernismo de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial.

La sensibilidad del decenio de 1950 fue en gran medida literaria. En los escritos de críticos representativos de ese período, como Lionel Trilling, Yvor Winters y John Crowe Ransom, predominaba la complejidad, la ironía, la ambigüedad y la paradoja. Estas son propiedades peculiares del espíritu. Promueven una actitud crítica, una lejanía y distancia que protegen contra todo compromiso, absorción e inmolación excesivos en un credo o una experiencia. Constituyendo en el peor de los casos una forma de quietismo, y en el mejor un modo de autoconciencia, esta actitud es de tono esencialmente moderado. La sensibilidad del decenio de 1960 rechazó este talante de manera brutal y hasta insensata. En su furia con la época, la nueva sensibilidad era turbulenta, imprecatoria, propensa a la obscenidad y dada a plantear todo problema, político o de otra espe-

cie, en disyunciones tajantes.

Pero el talante más perdurable deriva de los impulsos anteriores. Las innovaciones modernistas que resplandecieron de modo tan refulgente entre 1895 y 1914 provocaron dos cambios extraordinarios en la cultura. En primer lugar, hubo un conjunto de revoluciones *formales* en las artes que he examinado en el capítulo anterior: la ruptura de la sintaxis poética, la corriente-de-la-conciencia en la ficción, la multiplicidad de planos pictóricos en la tela, la aparición de la atonalidad en la música, la pérdida de la secuencia en la representación temporal y del primer plano y el fondo en la representación espacial. Y en segundo lugar, apareció una nueva presentación del yo que Roger Shattuck (en *Los años del festín)* ha caracterizado por cuatro rasgos: el culto de la infancia; el deleite por lo absurdo; la inversión de los valores, que celebró los impulsos más bajos, en lugar de los más elevados; y el interés por la alucinación.

Dejaremos de lado por el momento las cuestiones concernientes a las innovaciones estéticas. Lo más sorprendente de la década de 1960 fue que las anteriores preocupaciones por el yo se repitieron ahora, aunque en una forma más aguda y áspera. El acento en el dolor de la infancia fue reemplazado, en la poesía "intimista" de Robert Lowell, Anne Sexton y Sylvia Plath, por la revelación de las experiencias más íntimas –hasta de los raptos psicóticos– del poeta, aunque el sentido de la inocencia permaneció intacto en la obra de poetas como Allen Ginsberg, con su tono visionario derivado de Whitman, Blake y los Vedas de la India. El sentido del absurdo se extendió hasta el punto de que –como en las obras de Ionesco– los objetos comenzaron a tener vida propia. La inversión de valores se hizo prácticamente total, aunque esta vez se eliminó toda alegría y espíritu retozón a la celebración de lo bajo. La alucinación, por supuesto, fue entronizada en la droga y la experiencia psicodélica.

Pero a todo esto la sensibilidad de la década de 1960 agregó algo distintivamente propio, un interés por la violencia y la crueldad; una preocupación por lo sexualmente perverso; un deseo de armar bullicio, un talante anti-cognoscitivo y anti-intelectual; un esfuerzo por borrar de una vez por todas la frontera entre el "arte" y la "vida"; y una fusión del arte y la política.

Consideremos brevemente por turno cada uno de estos rasgos.

La violencia y la crueldad que vimos invadir el cine no pretendía efectuar una catarsis, sino que buscaba, en cambio, sacudir, apalear, enfermar. Las películas, los "happenings" y las pinturas rivalizaban en presentar detalles sangrientos. Se nos decía que tal violencia y crueldad sencillamente reflejaba el mundo que nos rodea; sin embargo, el decenio de 1940, una década mucho más sangrienta y brutal, no engendró la minuciosidad en el detalle sanguinario que se encuentra en películas de la década de 1960 como *Bonnie y Clyde* y M.A.S.H.

Lo sexualmente perverso es tan viejo como Sodoma y Gomorra, al menos en tiempos históricos, pero raramente ha sido desplegado de manera tan abierta y directa como en la década de 1960. En películas como *Las chicas de Chelsea* de Andy Warhol y la sueca *Soy curioso (cobarde),*

y en obras de teatro como *Futh* y *Ché*, hallamos una obsesiva preocupación por la homosexualidad, el *travesti*, la sodomía y, sobre todo, la relación oral-genital exhibida públicamente. Lo que parecía representar esta obsesión era una huida de la vida heterosexual, quizás en respuesta a la liberación de la sexualidad femenina agresiva que se hizo cada vez más evidente al final de la década.

De la sensibilidad de la década de 1950 casi se podría decir que fue un período de silencio. Las obras de Samuel Beckett trataron de alcanzar el sentido del silencio, y la música de John Cage hasta intentó realizar una estética del silencio. Pero el decenio de 1960 fue predominantemente un período de bullicio. A partir del "nuevo sonido" de los Beatles en 1964, el rock llegó a tal estrépito ensordecedor que era imposible pensar, y esta quizás haya sido su intención.

El talante anti-cognoscitivo y anti-inteectual se resumió en el ataque al "contenido" y la interpretación, en el énfasis en la forma y el estilo, en la preferencia por medios de comunicación "más fríos", como el cine y la danza; una sensibilidad, según las palabras de Susan Sontag, "basada en la indiscriminación, sin ideas (y) más allá de la negación".

El borrar la frontera entre el arte y la vida fue otro aspecto de esta ruptura del género, la conversión de una pintura en un *happening*, el sacar el arte de los museos para lanzarlo al ambiente, la transformación de toda experiencia en arte, tuviera o no forma. Al celebrar la vida, este proceso tendió a destruir el arte.

El arte y la política probablemente se fundieron más intensamente en el decenio de 1960 que en cualquier otro momento de la historia moderna. Durante la década de 1930, el arte había servido a la política, pero de un torpe modo ideológico. En la década de 1960 no se ponía el énfasis en el contenido ideológico, sino en el temperamento y el estado de ánimo. El teatro de guerrilla y el arte demostrativo tenían escaso contenido, excepto la cólera. Para hallar un tono comparable, tendríamos que remontarnos al anarquismo del decenio de 1890, cuando el arte también se impregnó de política; pero lo más evidente en la década de 1960 fue la escala y la intensidad de un sentimiento que no solo era anti-gubernamental, sino casi totalmente anti-institucional y, en última instancia, contrario a toda norma.

Sin embargo, lo sorprendente de la década de 1960 es que, a pesar de toda su turbulencia, no hubo ninguna revolución notable en la forma estética. La preocupación por las máquinas y la tecnología solo sirvió para recordar al Bauhaus y a Moholy-Nagy; el teatro fue un eco de las prácticas de Alfred Jarry y las teorías de Antonin Artaud; las bromas en arte repetían a Dada o copiaban retóricamente al surrealismo. Solo en la novela, quizá en la brillantez lingüística de Nabokov, las dislocaciones espaciales de Burroughs y algunos elementos del *nouveau roman* francés, aparecieron algunas innovaciones interesantes. A pesar de toda la charla sobre la forma y el estilo, fue una década sin originalidad en ambos. Pero en lo concerniente a la sensibilidad, hubo una exacerbación del tono y el temperamento, frutos de una ira de origen político que se volcó también

en el arte. Lo que quedó de importancia para la historia cultural fue un talante que se dirigió contra el arte, un esfuerzo de una masa cultural tendente a adoptar y realizar un estilo de vida que hasta entonces había sido propiedad de una élite pequeña y talentosa.

La disolución del arte

Los árbitros de la cultura del decenio de 1950 se enorgullecían de erguirse en contra de lo indiscriminado, lo meretricio y lo baladí que difundían los medios masivos de comunicación, y contra lo pretencioso y afectado que era el sello de lo que por entonces se conocía universalmente como "el medio pelo". Trataron de hacerlo exaltando una concepción clásica de la cultura y estableciendo un criterio transhistórico y trascendental para el juicio artístico.

Tal vez la formulación más incisiva de este punto de vista fue la de Hannah Arendt. "Las obras de arte –escribió– están hechas para el solo fin de la apariencia. El criterio apropiado para juzgar la apariencia es la belleza . . . para tomar conocimiento de las apariencias debemos primero ser *libres de establecer una cierta distancia* entre nosotros y el objeto . . ."

Tenemos aquí una concepción griega del arte, según la cual la cultura es esencialmente contemplativa. El arte no es la vida, sino en cierto sentido algo contrario a la vida, pues la vida es transitoria y cambiante, mientras que el arte es permanente. A esto Arendt agrega el concepto hegeliano de *objetificación*. Una obra de arte es la proyección, por la persona creadora, de una idea o una emoción en un objeto fuera de ella: " . . . Lo que está en juego aquí –escribe Arendt– es mucho más que el estado psicológico del artista; es el carácter objetivo del mundo cultural que, en la medida en que contiene cosas tangibles –libros, pinturas, estatuas, edificios y música–, abarca y atestigua todo el registro pasado de países, naciones y, en última instancia, la humanidad. Siendo así, el único criterio no social y auténtico para juzgar estas cosas específicamente culturales es su permanencia relativa y aun su posible inmortalidad. Solamente lo que dura por siglos puede pretender, en definitiva, ser un objeto cultural"[1].

Lo paradójico es que esta concepción, que en la década de 1960 parecía arcaica, fue socavada, no por los incultos o los de medio pelo, sino por los intelectuales, los mismos espíritus rectores de la cultura moderna. En efecto, al tratar de definir lo distintivo en la nueva sensibilidad, negaron precisamente los términos expuestos por Arendt. El centro del arte y la cultura, argüían, se había desplazado de la obra independiente a la personalidad del artista, del objeto permanente al proceso transitorio. Harold Rosenberg, al explicar la obra de Jackson Pollock, Willem de Kooning, Franz Kline y otros "pintores de la acción", como él los llamó,

[1] Hannah Arendt, "The Crisis in Culture", en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, com. de Hannah Arendt (Nueva York, Viking, 1961), p. 202.

fue el primero en enunciar vigorosamente este concepto. "En cierto momento –escribió Rosenberg– la tela comenzó a parecer a un pintor americano tras otro como una arena en la cual actuar, más que como un espacio en el cual reproducir, rediseñar, analizar o 'expresar' un objeto, real o imaginado. *Lo que iba a surgir en la tela no era un cuadro, sino un suceso* . . . En este accionar con materiales, también la estética queda subordinada. Puede prescindirse . . . del color, la forma, la composición, el dibujo. Lo que importa siempre es la revelación contenida en el acto."

Si la pintura es acción, no hay diferencia entre el esbozo preliminar y el objeto acabado. El segundo no puede ser "mejor" o más completo que el primero. No hay preliminares o jerarquías en el arte, y cada acto es un suceso por sí mismo. En efecto, la obra, como tal, se disuelve en el acto, y lo mismo la crítica. "La nueva pintura –concluía Rosenberg– ha eliminado toda distinción entre el arte y la vida. Se sigue de esto que todo es relevante para ella, todo lo que se relaciona con la acción: la psicología, la filosofía, la historia, la mitología, el culto de los héroes. Todo excepto la crítica de arte. El pintor se aparta del arte por su acto de pintar; el crítico no puede hacer esto. El crítico que sigue juzgando en términos de escuelas, estilos y formas –como si el pintor estuviera aún interesado en producir un cierto tipo de objeto (la obra de arte), en lugar de vivir en la tela– debe parecer un extraño"[2].

Rosenberg demostró ser un profeta notablemente exacto. Todo el movimiento artístico del decenio de 1960 trató de disolver la obra de arte como "objeto cultural" y borrar la distinción entre sujeto y objeto y entre el arte y la vida. En ningún ámbito fue esto más evidente que en la escultura, o en la fusión de la escultura y la pintura y la disolución de ambas en espacios, ambientes, movimientos, medios mezclados, *happenings* y sistemas de interacción entre "el hombre y la máquina".

En el concepto clásico de escultura, esta se ocupa predominantemente de objetos. Se interesa por la masa como forma sólida, y se basa en el espacio tridimensional. Se la coloca en una base o plinto que la aisla especialmente del suelo o la pared mundanos. En la década de 1960, todo esto desapareció. Se eliminó la base para que la escultura se fundiera con su medio. Se disolvió la masa en el espacio, y se convirtió el espacio en movimiento. Así, la "escultura mínima" (de Donald Judd, Robert Morris y Dan Flavin) renunció totalmente a las imágenes. Trató de no ser

---

[2] Harold Rosenberg, *The Tradition of the New* (nueva York, Horizon Press, 1959), pp. 25 y s. El ensayo "American Action Painters" apareció en 1952. En una nota al pie de este artículo, "Hans Hofmann: Nature into Action", en *Art News*, mayo de 1957, Rosenberg expuso una idea adicional: "Al volver a la acción, el arte abstracto abandona su alianza con la arquitectura, así como antes la pintura había roto con la música y con la novela, y tiende la mano a la pantomima y la danza . . . En la pintura el agente primario del movimiento físico (a diferencia de la representación ilusoria del movimiento, como en los futuristas) es la línea, concebida no solamente como el más delgado de los planos, ni como borde, contorno o conectivo, sino como trazo o figura (en el sentido de 'patinaje de figuras'). En su paso por la tela, *cada una de tales líneas puede establecer el movimiento real del cuerpo del artista como declaración estética*". Las bastardillas son mías.

nada más que lo que se exponía: cajas, formas, relaciones que no eran orgánicas ni figurativas ni emblemáticas ni antropomórficas. Eran literalmente una *Dinge an sich* (una cosa en sí). Análogamente, se vio esto en un espectáculo organizado por el Museo Whitney en el verano de 1968 y titulado "Anti-ilusión: procedimientos y materiales". Los materiales eran heno, grasa, porquerías, alimento para perros, etcétera. Las notas del catálogo, de James Monte, comenzaban con esta observación: "La naturaleza radical de muchas obras de esta exposición depende menos de que los artistas usen nuevos materiales que del hecho de que los actos de concebir y colocar las piezas predominan sobre la calidad objetiva de las obras". Las esculturas "existen en un estado desobjetivizado, disperso o dislocado, y en algunos casos en las tres condiciones simultáneamente"[3]. Las obras de Látex de Lynda Benglis se volcaban al suelo y se las dejaba que desarrollaran su propia forma. Barry La Va usaba combinaciones de masas de greda con aceite mineral junto con papel o paño; cuando se mezclaban, adoptaban diferentes formas, según el grado de sequedad o humedad, de absorción o saturación. "La Va es capaz de usar el tiempo como elemento sustancial, en las obras recientes; puede proyectar el desarrollo secuencial de la obra de modo análogo a aquel por el cual un biólogo calcula el crecimiento de microorganismos que se desarrollan en un laboratorio". La escultura de aire de Michel Asher era literalmente una cortina de aire que determinaba la altura, el ancho y la profundidad de un área de tránsito de una galería a la siguiente. Se sentía el "espacio" por la presión sobre el cuerpo al pasar por ellas. "La literalidad desencarnada de la obra casi alude a una tabla sin trabajo de carpintería. La sensación, y por ende el conocimiento, reemplaza al ciclo de la visión y por ende el conocimiento de la presencia escultórica".

En 1968, también Robert Morris declaró ante notario público que estaba "retirando" de una construcción que había hecho "toda cualidad y contenido estéticos". Al comentar este desarrollo extremo del movimiento "contra la forma", Harold Rosenberg escribió:

> El despojo estético . . . legitima el arte de "proceso" –en que las fuerzas químicas, biológicas, físicas o estacionales afectan a los materiales originales y cambian su forma o la destruyen, como en las obras que incorporan grasa y bacterias en crecimiento o propensas a la herrumbre– y el arte aleatorio, cuya forma y contenido se deciden por azar. Finalmente, el repudio de lo estético sugiere la total eliminación del objeto artístico y su reemplazo por una idea de una obra o por el rumor de que se ha elaborado una, como en el arte conceptual. A pesar del énfasis en la realidad de los materiales utilizados, el principio común a toda clase de arte desestetizado es que el producto terminado, si lo hay, es de menos significación que los procedimientos que dieron origen a la obra y de los que esta es el rastro[4].

---

[3] James Mote y Marcia Tucker, *Anti-Illusion: Procedures/Materials* (Nueva York, Whitney Museum, 1969).

[4] Harold Rosenberg, "De-aestheticization", *New Yorker*, 24 de enero de 1970, p. 62. Reimpreso en *The De-definition of Art* (Nueva York, Horizon Press, 1972), pp. 28-38.

Década y media después de esta anticipación inicial –y por entonces aprobatoria– del arte "gesticular" o "procesal", Rosenberg se siente ahora un poco desdichado por el grado estridente que ha alcanzado esta tendencia. Se esfuerza ahora por recordar a los artistas jóvenes que "las cualidades estéticas son inherentes a las cosas, sean o no obras de arte. Lo estético no es un elemento que exista separadamente y que pueda ser eliminado por el artista a voluntad. Morris no podía quitar contenido estético a su construcción más de lo que podía inyectárselo cuando le faltaba"[5].

La pintura siguió una trayectoria similar. Desde sus orígenes en el pasado distante, la pintura siempre se basó en dos elementos: un campo geométrico, simétrico, y una superficie plana. El primer pintor de las cavernas que trazó una línea alrededor de la imagen que había dibujado en la pared, separó el cuadro del ambiente; la pintura se convirtió entonces en un símbolo de la realidad, más que en una manipulación mágica.

En las últimas décadas hemos presenciado la ruptura final con el campo y la superficie, la arena tradicional de la pintura. La materia empastada, como en el *collage*, rompe la superficie; las telas modeladas rompen el campo geométrico. Los montajes se salen de la pared. Los ambientes rodean al individuo. En estos dos *milieux*, como señala Allan Kaprow, un líder del movimiento, la ilusión del espacio en la pintura se convierte en la distancia literal entre todos los sólidos de la obra.

En 1969, el Museo de Arte Moderno dio su *imprimatur* al nuevo movimiento con la exposición "Espacios", organizada por Jennifer Licht. Aquí la supresión de la distancia era completa: el cuadro era invertido y el espectador estaba dentro de él, no fuera. En el catálogo de la exposición, Licht escribió:

> En el pasado, el espacio era meramente un atributo de una obra de arte, transmitido por convenciones ilusionistas en la pintura o por el desplazamiento del volumen en la escultura, y el espacio que separaba al observador del objeto era ignorado como distancia. Esta dimensión invisible es considerada ahora como un ingrediente activo, que no debe ser simplemente representado, sino también moldeado y caracterizado por el artista, y capaz de envolver y fundir al observador y el arte en una situación de mayor alcance y escala. En efecto, ahora entramos en el espacio interior de la obra de arte –área antes sólo experimentada visualmente desde fuera, pero no invadida– y es presentado con un conjunto de condiciones, más que como un objeto finito.

La exposición consistía en seis habitaciones, o espacios, una de las cuales estaba llena de grandes construcciones de tubos de luz fluorescente amarilla y verde. Otra sala tenía paneles acústicos blancos. Una tercera, de vidrio recubierto al vacío, era casi totalmente negra. En una cuarta, una sala como un gimnasio, uno podía echarse sobre esterillas o envolverse en sudarios de lienzo, etcétera. En el jardín, el gru-

[5] Ibid.

po de pulsación organizó un ambiente luminoso, sonoro y térmico para brindar una respuesta de medios mezclados.

El arte ambiental borra el límite entre el espacio y la persona. Los *happenings* borran la distancia entre la situación, o suceso, y el espectador. En los *happenings,* no solo el color y el espacio, sino también el calor, el olfato, el gusto y el movimiento se convierten en aspectos de la obra. Según palabras de Allan Kaprow: "Fundamentalmente, ambientes y *happenings* son similares. Son las caras pasiva y activa de una sola moneda cuyo principio es la *extensión*".

Un *happening* es un *pastiche* que combina un ambiente como encuadre artístico con una representación teatral. Originalmente era un teatro de pintores, en el que se veía la manipulación de objetos y materiales que formaban el campo de la pintura, descolgados de la pared y desplegados. Lleva al espectador al proceso mismo de la "creación".

En un *happening,* como ha observado Jan Kott, "todos los signos son literales: una pirámide de sillas sólo es una pila de sillas colocadas una encima de la otra; una corriente de agua que moja al público es sencillamente una corriente de agua que moja a los espectadores. En realidad, no hay siquiera una división entre espectadores y actores. . . "

Aquí, para usar el lenguaje de Kott, se eliminan las funciones miméticas y simbólicas del teatro. El contenido expresivo se disuelve en lo literal, y desaparece el significado como metáfora o emblema. Aun la idea de lo evocativo pierde significado, pues el suceso no representa ni pinta nada: sencillamente *es.* El énfasis en lo literal es parte del ataque a la expresión metafísica. En el zen, por ejemplo, filosofía que durante la década de 1960 atrajo a muchos pintores y poetas, no se usan palabras como "duro" o "blando", porque estos son atributos o cualidades de una sustancia; y "cualidades" y "sustancia" son términos metafísicos. Es necesario ser exactamente literal, y si se hacen comparaciones, ellas deben referirse a experiencias táctiles específicas denotadas por la piedra, la madera, el agua, etcétera.

La democratización del genio

La idea de una jerarquía en las artes y una división cultural del público (p. ej., cultos, de medio pelo e incultos), que fue el sello distintivo de intérpretes culturales representativos de la década de 1950 como Hannah Arendt y Dwight Macdonald, implica necesariamente la idea de patrones y de una profesión que protege y define esos patrones, o sea, de la crítica. En efecto, los decenios de 1940 y 1950 han sido llamados la época de la crítica y de las escuelas críticas: la nueva crítica de John Crowe Ransom, la crítica textual de R. P. Blackmur, la crítica moral de Lionel Trilling, la crítica sociohistórica de Edmund Wilson, la postura de la dramaturgia de Kenneth Burke, el análisis de I. A. Richards, la crítica mitopoyética de Northrop Frye.

El tema de la década de 1960, fue la desconfianza hacia la crítica. Susan Sontag, destacada figura teúrgica de la nueva sensibilidad, declara-

ba en *Contra la interpretación* (1966), cuyo título resumía esta sensibilidad: "Hoy... el proyecto de la interpretación es en gran medida reaccionario. Como los humos de los automóviles y de la industria pesada que hoy ensucian la atmósfera urbana, la efusión de interpretaciones del arte envenenan hoy nuestra sensibilidad... La interpretación es la venganza del intelecto contra el mundo."

No sólo la crítica, sino también la literatura, con su "pesada carga de 'contenido' ", narcotiza los sentidos. Las "artes modelo de nuestro tiempo –escribió– son realmente las que tienen menos contenido y un modo mucho más frío de juicio moral, como la música, el cine, la danza, la arquitectura, la pintura y la escultura."

Inevitablemente, se hizo especial burla de la distinción entre cultura elevada y cultura baja (o masiva o popular). En opinión de la Srta. Sontag, ésta era simplemente una distinción entre "objetos únicos y objetos producidos en masa". En una época de reproducción tecnológica masiva, se pensaba que la obra del artista serio tenía un valor especial porque llevaba una firma personal, individual. "Pero a la luz de la práctica contemporánea en las artes, esta distinción parece sumamente superficial. Muchas de las obras de arte serias de décadas recientes tienen un carácter decididamente impersonal... más que... 'una expresión personal individual."

La nueva sensibilidad era una redención de los sentidos con respecto a la mente. "Cuentan las sensaciones, los sentimientos, las formas y los estilos abstractos de la sensibilidad. A ellos se dirige el arte contemporáneo... somos lo que podemos ver (oír, gustar, oler y sentir) más poderosa y profundamente que lo que somos en virtud de la provisión de ideas que hemos almacenado en nuestras cabezas."

Además, "si se entiende el arte como... una programación de las sensaciones, entonces, el sentimiento (o sensación) que despierta una pintura de Rauschenberg puede ser como el de una canción de The Supremes." Así, se borraron otras distinciones, y la pintura sofisticada y la música popular se hicieron igualmente válidas para la "reorganización de la conciencia" (o del "sensorio"), que fue proclamada ahora como la función del arte. En todo esto había una "democratización" de la cultura en la que nada podía ser considerado alto o bajo, un sincretismo de estilos en el que se mezclaban por igual todas las sensaciones y un mundo de la sensibilidad que era accesible a todos.

Además de una democratización de la cultura en la que un radical igualitarismo de sentimientos desplazó a la vieja jerarquía del espíritu, a fines del decenio de 1960 se produjo también una democratización del "genio". La idea del artista como un genio, como un ser aparte que (según la descripción de Edward Shils) "no necesita respetar las leyes de la sociedad y sus autoridades" y que aspira "sólo a guiarse por necesidades interiores de la expansión del yo, de pasar por nuevas experiencias", se remonta a principios del siglo XIX. Se pensaba que el artista contempla el mundo desde un punto de vista especial. Whistler proclamó que los artistas son una clase separada cuyas normas y aspiraciones

están fuera de la comprensión del vulgo. En una frase de la que (como ha observado Irving Howe) se han hecho eco miles de críticos, autores y publicistas a través de los años, Hegel declaró que si hay un "conflicto entre un genio y su público, debe condenarse al público... pues la única obligación del artista es seguir la verdad y su genio".

En Francia, donde el "hombre de letras", como observó Tocqueville, había tomado desde hacia tiempo la conducción del "modelamiento del temperamento nacional y la visión de la vida", esa tradición caló particularmente hondo. No solo los artistas, en virtud de su genio, eran diferentes de los otros mortales, sino que se suponía también que eran, como dice Victor Hugo, los "líderes sagrados" de la nación. En verdad, con el declinar de la religión, el escritor fue investido cada vez más de las prerrogativas del sacerdote, pues era considerado como un hombre dotado de una visión sobrenatural. En un mundo restringido, solo el escritor era el hombre inadaptable, el peregrino –como Rimbaud– en huida perpetua de lo mundano. Joyce en Trieste, Pound en Londres, Hemingway en París, Lawrence en Taos, Allen Ginsberg en la India: estos eran los prototipos de esta clase de artista-héroe del siglo XX. La peregrinación a lugares alejados del hogar burgués se convirtió en el paso necesario para lograr independencia de visión. Subyacente en todo esto está la creencia de que el arte expresa una verdad superior a la que se percibe por el modo cognoscitivo ordinario, de que el "lenguaje" del arte, con palabras de Herbert Marcuse, "comunica una verdad, una objetividad, que no es accesible al lenguaje y la experiencia ordinarias"[6].

Pero, ¿qué sucede si, como ha observado perversamente Lionel Trilling (en una concepción que hasta "le sorprende" a él mismo), "... el arte no dice siempre la verdad o el mejor tipo de verdad, y no siempre señala el camino correcto"? ¿Qué ocurre si el arte "hasta pudiera engendrar la falsedad y habituarnos a ella, y... en frecuentes ocasiones... hasta pudiera estar sujeto, en interés de la autonomía, al escrutinio del intelecto racional?" Esta cuestión es quizá demasiado vasta para tratarla aquí. Pero la exaltación de la visión artística por encima de todas las otras también plantea otra cuestión apremiante: si el lenguaje del arte no es accesible al lenguaje y la experiencia ordinarios, ¿cómo puede ser accesible a gente ordinaria? Una solución de la década de 1960 fue hacer de cada hombre su propio artista-héroe. En mayo de 1968 los estudiantes de la Ecole des Beaux Arts de París instaron a promover un desarrollo de la conciencia que guiara "la actividad creadora inmanente a todo individuo", de modo que la "obra de arte" y el "artista" fueran "meros momentos de esta actividad". Y en 1969, un catálogo de arte revolucionario del *Moderna Muséet* de Estocolmo llevó este precepto más allá, declarando que "la revolución es poesía. Hay poesía en todos aquellos actos que rompen el sistema de organización". Pero tales pronunciamientos activistas –y la década de 1960 no careció de ellos– no resuelven el problema del modernismo, sino que solo lo eluden.

---

[6] Hebert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, Beacon Press, 1969), p. 40.

En el centro del problema está la relación de la cultura con la tradición. Cuando hablamos de una cultura clásica o una cultura católica, por ejemplo, pensamos en un conjunto largamente eslabonado de creencias, tradiciones y rituales que, en el curso de la historia, han alcanzado un estilo distintivo. El estilo no sólo resulta de un conjunto internamente coherente de percepciones de sentido común o convenciones formales, sino también de cierta noción de un universo ordenado y del lugar del hombre en él. Por su misma naturaleza, el modernismo rompe con el pasado, *como* pasado, y lo borra para favorecer el presente o el futuro. Se insta a los hombres a hacerse de nuevo, en vez de extender la gran cadena del ser.

Donde la cultura está relacionada con el pasado, el acceso a ella está moldeado por la tradición y se expresa en el ritual. Las experiencias y los sentimientos personales son contemplados como idiosincrasias, ajenas a la gran cadena de la continuidad. Pero cuando la cultura atiende a la personalidad individual del artista, más que a las instituciones y las leyes, entonces lo singular de la experiencia se convierte en la principal prueba de ensayo de lo deseable, y la novedad de la sensación en el principal motor del cambio.

La cultura modernista es una cultura del yo por excelencia. Su centro es el "yo" y sus límites están definidos por la identidad. El culto de la singularidad comienza, como tanto del modernismo, con Rousseau, quien declara en las primeras líneas de sus *Confesiones:* "Comienzo una empresa que no tiene precedentes . . . ¡Yo mismo, solamente! Conozco los sentimientos de mi corazón." Y en verdad, esta declaración *carece* completamente de precedentes en la literatura en su afirmación de absoluta singularidad ("no estoy hecho como los demás seres existentes") y en su adhesión a una absoluta franqueza ("no he omitido nada malo ni agregado nada bueno").

Sin embargo, sería un error confundir el "yo" con que comienza cada oración de la primera página de este libro con un simple narcisismo (aunque también lo hay); o considerar el estudiado esfuerzo por escandalizar al lector con acongojantes detalles (" . . . en la agonía de la muerte, ella ventoseó sonoramente") como sólo una forma de exhibicionismo. Lo que Rousseau intentó en las *Confesiones* fue ejemplificar, tan implacablemente como fuese necesario, su afirmación de que la verdad se capta por el sentimiento, más que por el juicio racional o el razonamiento abstracto. "Siento, luego existo". Así corrige el Vicario de Rousseau el axioma de Descartes, y de golpe altera la definición clásica de la autenticidad, así como la definición de creación artística que deriva de ella.

¿Cómo puede uno saber si una experiencia es "auténtica", esto es, si es verdadera y, por lo tanto, válida para todos los hombres? La tradición clásica siempre había identificado la autenticidad con la autoridad, con el dominio del oficio, con el conocimiento de la forma y con la búsqueda de la perfección, estética o moral. Tal perfección solo se podía alcanzar, según palabras de Santayana, mediante la "purificación", mediante la eliminación de todos los elementos accidentales –lo sentimental, lo paté-

tico, lo cómico, lo grotesco, etcétera– en busca de esa esencia que supone la plenitud de la forma. Hasta cuando se identifica el arte con la experiencia, como en las teorías de John Dewey, se mantiene el énfasis en la plenitud como criterio de satisfacción estética. Para Dewey, el arte era un proceso de moldeado que implicaba la interacción de la "intención directiva" del artista y la naturaleza refractaria de la experiencia. La obra de arte era completa cuando el artista había logrado "la integración y la realización internas". En otras palabras, el arte era asunto de patrón y estructura, y las relaciones entre sus elementos separados debían ser perceptibles, para que la obra tuviese sentido.

Pero la nueva sensibilidad que emergió en el decenio de 1960 se mofó de tales definiciones. Se definió la autenticidad en una obra de arte casi exclusivamente en términos de la cualidad de inmediatez, tanto la inmediatez de la intención del artista como la de su efecto sobre el espectador. En el teatro, por ejemplo, la espontaneidad lo era todo; prácticamente se eliminó el texto y la forma reinante fue la improvisación, exaltando lo "natural" sobre lo inventado, la sinceridad sobre el juicio, la espontaneidad sobre la reflexión. Cuando Judith Malina, directora del Living Theater (Teatro Vivo) decía: "No quiero ser Antígona (en el escenario); soy y quiero ser Judith Malina", pretendía eliminar la ilusión del teatro, como los pintores la habían eliminado en las bellas artes.

Pero renunciar a la "representación" de otro, en este caso, no es sólo renunciar a un texto; es negar el carácter común de la experiencia humana y aferrarse a una falsa unicidad de la personalidad. Antígona es un símbolo –tradicionalmente representado en un escenario separado del público– que replantea ciertos problemas humanos que se repiten eternamente: las exigencias de obediencia civil, la fidelidad a los juramentos, la naturaleza de la justicia. Eliminar a Antígona o negar su corporeidad es repudiar la memoria y suprimir el pasado.

Análogamente, en el decenio de 1960 se juzgaba a la literatura por su autenticidad en el sentimiento, por su éxito en proyectar "el impulso imaginativo puro", por su afirmación de que el pensamiento no debe empañar la espontaneidad. Allen Ginsberg ha dicho que escribe "para que mi imaginación garabatee versos mágicos de mi mente regia". Se nos dijo repetidamente que dos de sus poemas más conocidos fueron escritos sin premeditación ni revisión: la extensa primera parte de *El alarido* fue mecanografiada en una tarde; el *Sutra del girasol* fue terminado en veinte minutos, "yo escribía a prisa en mi escritorio, mientras Kerouac esperaba que terminase en la puerta del chalet". Y de la misma manera improvisada, Jack Kerouac llegó al punto de mecanografiar sus novelas sin parar hasta acumular enormes rollos de papel –seis pies por día– sin revisarlos jamás.

La mayoría de estos informes de la mesa de trabajo del artista eran aprobatorios, pues el tono de los críticos de la nueva sensibilidad era apenas menos personal que el de los artistas. Frente a una obra teatral, un libro o una película, su finalidad parecía ser menos evaluarlos en términos estéticos tradicionales que expresarse a sí mismos a propósito de ellos: la

obra servía principalmente como una ocasión para una declaración personal. Así, cada obra de arte, fuera una pintura, una novela o una película, se convirtió en un pretexto para "otra" obra de "arte": la expresión del crítico de sus *sentimientos* sobre la obra original. El arte de "acción", de este modo, originó la respuesta de "acción", y cada uno se convirtió en su propio artista. Pero en el proceso se perdió toda noción de juicio objetivo.

La democratización del genio se hace posible por el hecho de que si bien uno puede discutir juicios, no se pueden discutir sentimientos. Las emociones generadas por una obra nos atraen o no, y los sentimientos de una persona no tienen más autoridad que los de otra. Con la expansión de la educación superior y el crecimiento de una intelectualidad semicapacitada, además, se ha producido un cambio significativo en la escala de todo esto. Gran cantidad de personas que antes habrían permanecido ajenas a la cuestión ahora reclaman el derecho a participar en la empresa artística, no para cultivar su mente o su sensibilidad, sino para "realizar" su personalidad. Tanto en el carácter del arte mismo como en la naturaleza de la respuesta a él, la preocupación por el yo predomina sobre cualquier norma objetiva.

Este proceso no ha sido imprevisto. Hace treinta años Karl Mannheim advertía que:

> . . . el carácter abierto de la sociedad democrática de masas, junto con el aumento de sus proporciones y la tendencia a la participación pública general, no sólo produce demasiadas élites, sino que también despoja a las élites de la exclusividad que necesitan para la sublimación del impulso. Si se pierde este mínimo de exclusividad, se hace imposible la formulación deliberada del gusto, de un principio conductor del estilo. Si los nuevos impulsos, intuiciones y enfoques del mundo no tienen tiempo de madurar en los pequeños grupos, serán aprendidos por las masas como meros estímulos . . .[7]

Otros teóricos de la sociedad de masas, como Ortega y Gasset, Karl Jaspers, Paul Tillich, Emil Lederer y Hannah Arendt, cuyos escritos ejercieron tanta influencia en el decenio de 1950, también se ocuparon de las consecuencias sociales de la pérdida de autoridad, la quiebra de las instituciones y la erosión de la tradición; pero su acento era político, más que cultural. Consideraban la sociedad de masas muy inestable y como un preludio al comienzo del totalitarismo. Pero si bien su teoría sobre la relación de las "masas" con la sociedad parece retrospectivamente demasiado simple en sus juicios acerca de la estructura social y tosca en su análisis de la naturaleza de la política, demostró ser sorprendentemente adecuada a un sector de la sociedad: el mundo contemporáneo de la cultura. Lo que esos teóricos llamaban "masificación" –para usar uno de sus términos más toscos– se está produciendo ahora en el mundo de las artes. El estilo se ha hecho sinónimo de moda, y los "nuevos" estilos en arte se

[7] Karl Mannheim *Man and Society in an Age of Reconstruction* (Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1941), pp. 86-87.

desplazan unos a otros en una desenfrenada sucesión. Las instituciones culturales no operan en oposición al presente, creando de este modo la necesaria tensión para poner a prueba las pretensiones de lo nuevo, sino que se rinden sin lucha a las mareas pasajeras.

El arte elevado, como ha observado Hilton Kramer, "siempre ha sido elitista, aunque la élite solo fuese de sensibilidad, no de posición social. El arte elevado requiere un talento excepcional, una visión excepcional, una preparación y una dedicación excepcionales: requiere individuos excepcionales . . ."[8] Tal requisito, desde luego, es contrario a todo tipo de ideología populista, incluyendo la ideología populista que domina hoy en la cultura norteamericana. De aquí la premura con que tantos críticos se han alineado de parte de la cultura popular[9].

Para el crítico serio la situación plantea un verdadero dilema. "La profesión de crítico –como señala Hilton Kramer– hizo su aparición histórica en el momento en que el arte elevado necesitó ser defendido por primera vez contra un gran público ignorante." Pero esta situación ha cambiado hace tiempo. El arte elevado mismo está en desorden, si no en "decadencia" (aunque este término nunca ha sido adecuadamente definido): el "público" es ahora tan voraz culturalmente que la vanguardia, lejos de necesitar defensores entre los críticos, se halla en el dominio público. El crítico serio, pues, o bien debe volverse contra el arte elevado mismo, con lo cual complacerá a sus enemigos políticos, o bien, según la frase de John Gross, "resignarse a ser el portero de la discoteca". Esta es la trayectoria de la democratización del genio cultural.

La pérdida del yo

La situación es más grave, quizá, en el campo de la literatura. La novela apareció hace unos doscientos años, y fue creada por la sensación de un mundo en conmoción. Fue un medio de informar sobre el mundo de los hechos a través de la imaginación, y la piedra de toque de la novela fue la participación en la experiencia –con toda su variedad e inmediatez– refractada por las emociones y disciplinada por el intelecto. Un novelista, por así decir, es un ejemplo de un individuo cuyas experiencias personales son una especie de *ur*-experiencia. Cuando se remonta a su propio inconsciente para sondear el fondo de su psique, se pone en con-

[8] Hilton Kramer, "High Art and Social Chaos", *New York Times,* 28 de diciembre de 1969; véase también Kramer, *The Age of the Avant Garde* (Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 1973), particularmente su bello ensayo "Art ans Politics: Incursions and Conversations", pp. 522-529.

[9] "La nuestra es la primera época cultural –ha escrito Lionel Trilling– en la que muchos hombres aspiran a elevadas realizaciones en las artes, y, en su frustración, forman una clase desposeída que atraviesa las líneas de clase convencionales, formando un proletariado del espíritu". "On the Modern Element in Modern Literature", en *The Idea of the Modern in Literature and the Arts,* comp. de Irving Howe Nueva York, Horizon Press, 1967).

tacto también –si es un buen novelista– con el inconsciente colectivo.

Durante los primeros cien años, aproximadamente, de la existencia de la novela, la tarea del novelista fue examinar la sociedad. Pero con el tiempo se demostró que esta era una tarea imposible. Como ha escrito Diana Trilling al tratar de definir el tema central contemporáneo del novelista: "Para el escritor avanzado de nuestro tiempo, el yo es el supremo, y hasta el único, objeto de referencia. La sociedad no tiene una trama o función por la que merezca la pena preocuparse; existe porque pesa sobre nosotros y nos condiciona absolutamente. . . (El) novelista actual trata solo de ayudarnos a definir el yo en relación con el mundo que nos rodea y que amenaza con abrumarlo"[10].

Esta es una afirmación brillantemente exacta en lo que respecta a la primera mitad del siglo; pero cuando llegamos al decenio de 1960, el novelista ha perdido el yo como objeto de referencia, ya que las fronteras entre el yo y el mundo se borraron cada vez más. Mary McCarthy ha dicho que por entonces comenzó a escribirse un nuevo género de novela, "basada en la ausencia de patria", y cita como prueba los escritos de Vladimir Nabokov y William Burroughs. Creo que esto es verdad en cierta medida. Sea como fuere, a mediados de la década de 1960 la literatura se hizo cada vez más autista, y la voz del novelista se hizo cada vez más desencarnada.

Al leer a los novelistas que han captado el tono de la época, encontramos que la principal preocupación del decenio de 1960 fue la *locura*. Cuando ha quedado atrás la vida social y se ha disuelto el yo como sujeto delimitado, el único tema que resta es el de la disociación, y todo autor importante de la década fue arrastrado de una u otra manera a este tema. Las novelas son de carácter alucinatorio; muchos de sus personajes son seres esquizoides; la demencia, más que la normalidad, se ha convertido en la piedra de toque de la realidad. A pesar de la agitación social de la época, ni una sola novela de esos autores era política; ninguna (con excepción de *El planeta del Sr. Sammler*, de Bellow) abordaba el radicalismo, la juventud o los movimientos sociales, pero todas eran anagógicas de uno u otro modo. A lo que todo esto equivale, en la sensibilidad de esos autores, es a un temblor apocalíptico –como el de las golondrinas ante una tormenta– que parece presagiar una catástrofe inminente[11].

Los autores que llamaban la atención eran los "humoristas negros": Joseph Heller, J.P. Donleavy, Bruce J. Friedman, Thomas Pynchon y, para un público más "pop", Terry Southern. Abordaban el absurdo y las situaciones nihilistas, las tramas eran alocadas y enredadas, el estilo frío, grotesco, estrafalario y bufonesco. En todas las situaciones el individuo es una especie de rehilete zarandeado de un lugar a otro por las necedades

[10] Diana Trilling, "The Moral Radicalism of Norman Mailer", en *Claremont Essays* (Nueva York, Harcourt Brace and World, 1964), pp. 177-178.

[11] Sé que esta interpretación ignora completamente a muchos novelistas destacados de la década, tales como Updike, Salinger, Cheever, J. F. Powers, Styron, Roth, Malamud y Baldwin. Solo puedo decir que estos hombres se han dedicado a

de instituciones enormes e impersonales. En *Catch-22,* una de las novelas más populares del decenio de 1960, el protagonista no puede escapar de la Fuerza Aérea porque al aducir una regla para mostrar que está loco, en realidad prueba que está cuerdo. Es el tema clásico del desatino.

En la ciencia ficción y el futurismo de Anthony Burgess, Kurt Vonnegut y William Burroughs los absurdos aumentan a medida que los personajes sufren cambios reales en su forma física. Lo que se quiere destacar es el carácter gratuito de los sucesos y la confusión del bien y el mal. En *Giles Goat-Boy* de John Barth, dos computadores gigantescos se disputan el mundo. En *La subasta del lote 49* de Thomas Pynchon, la "trama" se centra en una conspiración mundial —tema que también aparece en Burroughs— y se está a la espera del fin de América en una avalancha de orgías apocalípticas.

Los temas esquizoides se hicieron explícitos en *Alguien voló sobre el nido del cuco* de Ken Kesey, *El fin del camino* de Barth, y *Un sueño americano* de Mailer: En el libro de Kesey, parcialmente escrito bajo la influencia del peyote o el ácido lisérgico, un personaje finge estar loco para escapar a una condena a prisión, y terminan por hacerle una lobotomía, mientras que un gigante indio esquizoide que ha sido paciente del mismo hospital se escapa y "se vuelve cuerdo". En *Un sueño americano* de Mailer —de título obviamente simbólico— el protagonista, Stephen Rojack, representa una variedad de fantasías omnipotentes— que incluyen el enfrentamiento con la CIA y otras fuerzas misteriosas— y termina celebrando el poder de las ondas del pensamiento para llegar al más allá.

En los otros novelistas principales del período —Nabokov, Bellow, Burroughs y Genet— predominan los temas de fantasía. *Fuego pálido* de Nabokov es una especie de historia de detectives fantástica (así como una parábola melodramática y laberíntica sobre el poder, el amor y el saber) que consiste en un minucioso comentario sobre un largo poema de uno de los protagonistas, quien puede ser un espía o el rey depuesto de un país imaginario que se asemeja a Rusia —la confusión de identidad es fundamental. *Ada* (o *Ardor* o muchas otras versiones) es una fantasía igualmente compleja sobre el amor que juega deliberadamente con los anacronismos para borrar toda distinción entre el pasado y el futuro.

Saul Bellow —el único que, en definitiva, es anti-apocalíptico— plantea la cuestión: "¿Era el momento . . . de vaciar este gran planeta azul, blanco y verde, o de volar de él?" *El planeta del Sr. Sammler* gira en gran parte alrededor del plan de un físico indio para colonizar la Luna como medio de escapar de la sobrepoblación de la Tierra. Entrelazada con el plan del Dr. Lal hay una presunta biografía de uno de los futuristas pioneros, H. G. Wells. Y el mismo Sr. Sammler —el personaje principal de la novela, bellamente tratado— es apátrida, como para subrayar la disolución de todas las estructuras pasadas.

---

los objetivos más tradicionales del novelista, como es informar de los hechos del hombre en un marco social, si bien Malamud, sin duda, a menudo ha pasado a la exploración de la fantasía. Dada mi propia interpretación sociológica del espíritu apocalíptico de la época, pienso que los novelistas que he elegido son los que hacen declaraciones más caraterísticas sobre la sensibilidad de la década.

Nabokov y Bellow son por temperamento observadores del mundo, pero con Burroughs y Genet se cierne sobre nosotros el apocalipsis. El mundo es desmembrado, literal y simbólicamente. En Burroughs la visión excrementicia se hace táctil. Aunque *Nacked Lunch* trata ostensiblemente sobre la lucha del autor con la adición a las drogas, el tema de la feculencia corre por todo el libro como una cloaca abierta: se manifiesta una gran preocupación por lo anal, con descargas corporales de todo género, un horror por los genitales femeninos y una insistencia en imágenes como la eyaculación refleja de un ahorcado durante su ejecución. La gente se convierte en cangrejos o en enormes ciempiés o carnívoros. Burroughs ha dicho que "la forma de la novela probablemente sea anticuada", y los escritores tendrán que elaborar técnicas más precisas, "que produzcan el mismo efecto sobre el lector que las fotografías de una trama espeluznante". Sus novelas –*Naked Lunch* y la trilogía que forman *The Soft Machine, Nova Express* y *The Ticket that Exploded*– son libros "cortados en pedazos": "Usted puede cortar *Naked Lunch* por cualquier parte". Es una "exposición continua", pues *Naked Lunch* no usa para nada la narración. Las otras novelas están escritas por trozos unidos arbitrariamente. La realidad no tiene realidad, pues ya no hay dimensiones ni límites.

Preocupaciones similares alientan en la obra de Jean Genet, pero su obra es sobre todo una exaltación de la clase baja. Como ha escrito Susan Sontag, "el delito, la degradación sexual y social, y sobre todo el asesinato son considerados por Genet como motivos de gloria". Genet contempla el mundo de los ladrones, los violadores y los asesinos como el único mundo honesto, pues en él los impulsos humanos más profundos y prohibidos se expresan en forma directa y primitiva. Para Genet, las fantasías de canibalismo e incorporación corporal representan la verdad más profunda de los deseos humanos[12].

La pandilla dionisíaca

En ninguna parte se ha representado más infatigablemente el espíritu apocalíptico que en el movimiento que se ha llamado a sí mismo el "teatro dionisíaco", y que consideraba a la compañía actuante como una especie de pandilla dionisíaca. Exaltaba la espontaneidad, la liberación orgiástica, la comunicación sensorial y el misticismo y los ritos orientales; su intención, a diferencia de la del viejo teatro radical, no era tanto cambiar las ideas del público como reconstruir las psiques del público y de los

[12] Puede parecer extraño incluir a Genet en un grupo "norteamericano" y calificarlo de escritor del decenio de 1960. Sin embargo, aunque sus principales escritos son de los decenios de 1940 y 1950, los libros que ganaron a Genet adeptos norteamericanos –*Nuestra Señora de las flores, El diario de un ladrón* y *Ritos fúnebres*– no aparecieron traducidos hasta la década de 1960. También Burroughs escribió en el decenio de 1950, pero ambos escritores solo emergieron plenamente en la conciencia norteamericana en la década de 1960.

actores mediante la participación conjunta en ceremonias de liberación. El movimiento propugnaba una escuela de teatro que era contraria a la disciplina y al oficio, sobre la base de que todo encuadre de actores o texto, toda forma de artificio o cálculo, "era no creador y contrario a la vida".

En el teatro tradicional de la obra bien elaborada no hay cabos sueltos, ambigüedades morales ni partes de trama sin emplear; hay siempre una lógica subyacente que guía la acción hasta su conclusión, pues el autor desea poner algo de relieve. Pero el "nuevo teatro" desconfiaba de lo ordenado, y lo condenaba como arbitrario y selectivo. Necesariamente, tal teatro no era de autores, pues una obra escrita es en cierta medida circunscrita y limitada, mientras que el nuevo teatro deseaba forzar la acción, borrar la distinción entre espectador y escenario, entre público y actor. Desconfiando del pensamiento, trató de revivir en el teatro la sensación de un ritual primitivo.

El prototipo de la nueva sensibilidad en el drama fue el Living Theatre (Teatro Vivo), organizado por Julian Beck y Judith Malina. Después de viajar por Europa durante varios años, la compañía desarrolló un nuevo estilo de acción al azar y predicó una forma de anarquismo revolucionario. Su credo era que "el teatro debe ser liberado" y "llevado a la calle". Con palabras que recuerdan el manifiesto futurista de Marinetti, Beck lanzó un ataque contra el teatro del pasado:

> Todas las formas del teatro de mentiras desaparecerán . . . No necesitamos la sabiduría objetiva de Shakespeare, su sentido de la tragedia reservado solo para la experiencia de los encumbrados. Su ignorancia de la alegría colectiva lo hace inútil para nuestro tiempo. Es importante no dejarse seducir por la poesía. Por eso Artaud dice: "Quemad los textos".
>
> En realidad, todo el teatro del intelecto desaparecerá. El teatro de nuestro siglo y de los siglos pasados es un teatro cuya presentación y atractivo es intelectual. Cuando uno abandona el teatro de nuestro tiempo, va luego y piensa. Pero nuestro pensar, condicionado por nuestras mentes ya condicionadas, es tan corrupto que no se debe confiar en él. . .

De acuerdo con esto, en *El paraíso ahora,* la obra fundamental del Living Theatre, el público es invitado a atravesar las candilejas y unirse a los actores en el escenario, mientras otros actores deambulan por el teatro fumando marihuana y trabando conversación con miembros del público. De tanto en tanto, uno que otro actor vuelve al escenario, se desnuda hasta quedar con un taparrabos e invita al público a hacer lo mismo. La intención (raramente lograda) es organizar una suerte de saturnal de masas. Finalmente, se exhorta a todo el mundo a abandonar el teatro, convertir a la policía al anarquismo, derribar las cárceles, detener la guerra y apoderarse de las ciudades en nombre de "el pueblo".

Si hubo alguna materialización de la nueva sensibilidad en el teatro, ella fue el autor y crítico francés Antonin Artaud, que murió en 1948. Formado originalmante como actor, en 1928 Artaud, junto con Robert Aron, fundó el Théâtre Alfred Jarry, donde, siguiendo la línea de Jarry,

procedía a exorcizar al público. Artaud creía que era necesario "poner fin" a la sujeción del teatro al texto y recuperar la notación de una especie de lenguaje único a mitad de camino entre el gesto y el pensamiento. Si bien no preconizaba la crueldad o el sadismo en la vida cotidiana, Artaud creía que la violencia ritualizada de su teatro podía servir a una función terapéutica proporcionando al público una sensación de liberación. A este respecto, forma parte de la ancha corriente de posmodernistas que atacaron la racionalidad y trataron de volver a las raíces primitivas del impulso.

En los Estados Unidos del decenio de 1960, donde los hijos de los opulentos jugaban, a veces fatalmente, a la revolución, y coqueteaban, a veces fatalmente, con la alucinación, era inevitable que teorías como las que sustentaban el "Teatro de la crueldad" de Artaud se pusieran de moda sin ser nunca realmente comprendidas. Porque en toda la charla que hubo durante este período sobre el teatro como ritual, campeaba una curiosa sensación de vaciedad, falta de convicción y pura teatralidad[13].

El ritual, como ha señalado Emile Durkheim, depende ante todo de una clara distinción entre lo sagrado y lo profano, acordada por todos los participantes de la cultura. El ritual custodia las puertas de lo sagrado, y una de sus funciones es conservar los tabúes esenciales para una sociedad en funcionamiento, mediante la sensación de temor respetuoso a que recurre el ritual; en otras palabras, el ritual es una representación dramatizada del poder sagrado. En una sociedad que no parte de esta distinción fundamental entre dos ámbitos del ser y que niega toda idea de una jerarquía de valores ordenados, ¿cómo puede haber algo semejante a un ritual significativo?

Lo que el nuevo teatro llamaba ritual se convirtió inevitablemente en cierta exaltación de la violencia. Al principio la violencia permaneció dentro de los límites de la obra misma, como en el rito de exorcismo de *Los negros,* donde el asesinato de un blanco por un negro es reconstruido simbólicamente. Pero luego, cuando el hambre de sensaciones creció hasta exigir algo más similar a la vida, los "happenings" llegaron gradualmente a reemplazar a las obras escritas como campo principal para la reafirmación de la violencia. El teatro, después de todo, sólo simula la vida, pero en un *happening* podía correr sangre verdadera, y corrió. En el simposio sobre "destrucción en el arte" realizado en la iglesia Judson de Nueva York en 1968, uno de los participantes suspendió un pollo blanco vivo del techo, lo hizo balancearse y luego le cortó la cabeza con unas tijeras de podar. Después colocó la cabeza cortada dentro de sus piernas, dentro de la bragueta cerrada, y procedió a martillar el interior de un piano con el cuerpo del animal. En la Cinémathèque, en 1968, el artista ale-

[13] El "teatro pobre" del director polaco Jerzy Grotowski, con su eliminación de los trajes, la iluminación y el decorado, y su inclinación por el sufrimiento y la muerte, gozó de una boga similar durante este período, aunque su creador –un personaje austero y aislado, con un sentido religioso de la vocación– desde entonces ha repudiado a muchos de sus seguidores.

mán Herman Nitsch destripó una oveja en el escenario, volcó las entrañas y la sangre sobre una muchacha y clavó el cuerpo del animal a una cruz. En este *happening*, los actores del Teatro del misterio-orgía se arrojaron unos a otros cantidades de sangre e intestinos, presumiblemente reproduciendo el rito romano del *taurobolium*, en el cual se mataba un toro de sacrificio sobre la cabeza de un hombre colocado en un agujero como parte de su iniciación en los misterios frigios. De ambos se informó, con fotografías, en la revista *Art in America*. Otro happening similar presidido por Nitsch, con la matanza ritual de un animal, apareció en una fotografía de primera página en el *Village Voice*.

Tradicionalmente, el intelectual ha rechazado la violencia como una confesión de fracaso. En la conversación, los individuos apelan a la violencia sólo cuando han perdido el poder de persuasión por medio de la razón. Así también en arte, el recurso a la fuerza –en el sentido de una reafirmación literal de la violencia en la tela, el escenario o la página escrita– significó que el artista, careciendo del poder artístico de provocar la emoción, se vió reducido a apelar directamente al choque de ella. Pero en el decenio de 1960 se justificaba la violencia no solo como una terapia, sino también como un concomitante necesario del cambio social. Al observar a los hijos de la alta burguesía francesa proferir las frases de violecia y los cantos del librito rojo de Mao en *La Chinoise* de Jean-Luc Godard, se comprendía que un romanticismo corrupto disimulaba una temible tendencia al asesinato. Análogamente, en *Weekend*, de Godard, donde tiene lugar una matanza real de animales, se comprendía estar llegando a las raíces de una siniestra sed de sangre, no con fines catárticos, sino para divertirse.

Lo que permite la retórica de la revolución –en la nueva sensibilidad y en la nueva política– es la supresión de la línea demarcatoria entre la representación y la realidad, de modo que se actúa en la vida (y en acciones "revolucionarias" como las manifestaciones) al igual que en el teatro, mientras las ansias de violencia, primero en el teatro y luego en las manifestaciones callejeras, se convierten en una droga psicológica necesaria, una forma de adición.

El lugar de la razón

A fines del decenio de 1960, se había dado un nombre (la contracultura) y una ideología a la nueva sensibilidad. La principal tendencia de esta ideología –aunque apareciera bajo el disfraz de un ataque a la "sociedad tecnocrática"– era el ataque a la razón misma[14].

[14] Sería un error y una deformación considerar este ataque como propio de todo radicalismo. En realidad, hay una vieja tradición radical que detesta el irracionalismo, y varios de sus adeptos –Philip Rahv, Robert Brustein, Lionel Abel e Irving Howe– atacaron en diversos ensayos varios aspectos de la nueva sensibilidad. La dificultad de muchos de sus argumentos es que, intelectual y estéticamente, son todos aliados del modernismo y aceptan sus premisas. Sin embargo, lo que hizo

En reemplazo de la razón, se nos invitaba a entregarnos a una u otra forma de espontaneidad prerracional, fuera bajo el rótulo de la "Conciencia III" de Charles Reich, la "visión chamanística" de Theodore Roszak o cualquier otro. "No se requiere nada menos –decía Roszak, uno de los portavoces más coherentes del movimiento– que la subversión de la visión científica del mundo, con su adhesión cerrada a un modo egocéntrico y cerebral de conciencia. En su lugar, debe haber una nueva cultura en la cual las facultades no intelectuales de la personalidad –esas facultades que se encienden con el esplendor visionario y la experiencia de la comunión humana– se conviertan en los árbitros de lo verdadero, lo bueno y lo bello."

Oíamos una y otra vez que el cambio revolucionario debe abarcar la psique tanto como la sociedad. Pero cuando se buscaban indicios de lo que esto podía significar en términos reales –qué formas podría adoptar esta nueva cultura, presumiblemente posrevolucionaria–, sólo se nos ofrecían nuevas exhortaciones a despojarnos del peso muerto del conocimiento y nuevas alabanzas del "balbuceo rapsódico del chamán".

¿Son estas exhortaciones algo más que la añoranza por las gratificaciones perdidas de una infancia idealizada? Este ha sido el anhelo reiterado de todos los movimientos utópicos. Pero lo nuevo en la fantasía ingenua del decenio de 1960, además de arroparse en el lenguaje de la psicología y la antropología, fue que mientras en el pasado tales añoranzas eran en gran parte retóricas (pensamos solo en la "eupsiquia" de Fourier), en la década de 1960 hallamos las fantasías y exigencias sexuales de la infancia representadas durante la adolescencia en una escala masiva sin precedentes en la historia cultural. Pues ¿qué era la exigencia de negación e indiscriminación sino el rechazo de las distinciones necesarias –entre los sexos y entre las ideas– que son el signo de la edad adulta? ¿Qué era la cultura juvenil de la época de Acuario, la danza primaveral de rock y drogas, sino la búsqueda desesperada de Dionisos? Sin embargo, ¿cómo habría de ser posible esto cuando no hay naturaleza ni religión que celebrar o ritualizar? Todo lo que había en ello era la patética celebración del yo, un yo que había sido vaciado de contenido y que se disfrazaba de ser vital mediante la representación teatral de la revolución.

Coda

En la década de 1970 –estamos atrapados en los mojones de las décadas– el radicalismo cultural se ha agotado. En pintura se produce un retorno a la figura y la representación, en la escultura una preocupación por la tecnología, los materiales o una "afirmación conceptual" a través de los medios de comunicación. El teatro ha decaído, y la novela se ha interesado más interiormente por la locura y la tecnología, como se ve

---

la nueva sensibilidad fue llevar las premisas del modernismo hasta sus últimas conclusiones lógicas.

en *El arco iris de la gravedad* de Pynchon. Para la masa cultural hay ahora "pornotopía" (para usar la expresión de Steven Marcus), el tedioso entretenimiento en la pornografía y el sexo retorcido. ¿Señala esto el fin de una década solamente, o también el de un modo cultural?

El "yo sin barreras", como señalé antes, fue un producto de la sociedad burguesa, con su glorificación del individualismo desenfrenado. Aunque la sociedad burguesa aprobaba el individualismo desenfrenado en la economía, temía los excesos del yo en la cultura y trató de inhibirlos. Por una variedad de complejas razones históricas, el "yo cultural" se hizo anti-burgués, y algunos sectores de este movimiento se aliaron al radicalismo político. Sin embargo, los impulsos del "yo cultural" no fueron realmente radicales, sino rebeldes. Trató de "expresarse" negando las restricciones y buscando la liberación. Lo que ha sucedido hoy es que las restricciones se han aflojado, y los impulsos a la liberación no hallan ninguna tensión, o creatividad. Más exactamente, la búsqueda de liberación ha sido legitimada en una cultura liberal, y explotada (como en la industria de la música) por empresarios comerciales que fingen llevar un estilo de vida "moderno" propio.

Los impulsos rebeldes del modernismo cultural chocan ahora con una paradoja. El radicalismo del mundo no occidental –el de China, Argelia o Cuba– es puritano, mientras que el marxismo de la Unión Soviética es culturalmente represivo. El modernismo cultural, aunque aún se dice subversivo, halla acogida principalmente en la sociedad burguesa, capitalista. Esta sociedad, al carecer de una cultura derivada de sus creencias vacías y sus religiones desecadas, adopta a su vez como norma el estilo de vida de una masa cultural que quiere "emanciparse" o "liberarse", pero le falta toda guía moral o cultural segura acerca de cuáles pueden ser las experiencias valiosas. ¿Se ha agotado el modernismo cultural, o habrá un nuevo giro, otra vuelta de tuerca en la que se levanten otras inhibiciones (contra el incesto, contra la pederastia, contra la androginia)? En este punto, la cuestión es en realidad irrelevante. Porque el hecho singular es que, como fuerza cultural creadora –creadora en forma o contenido estético–, el modernismo está acabado. El climaterio se alcanzó hace cincuenta años. La sensibilidad del decenio de 1960 es relevante simplemente como prueba de que la estética de la conmoción y la sensación se había vuelto trivial y tediosa; y en la medida en que se convirtió en la propiedad de la masa cultural, fue un indicio más de las contradicciones culturales del capitalismo.

Capítulo 4

HACIA LA GRAN INSTAURACION: LA RELIGION Y LA CULTURA EN UNA ERA POSTINDUSTRIAL

Toda sociedad trata de establecer un conjunto de significados mediante los cuales las personas pueden relacionarse con el mundo. Estos significados especifican un conjunto de fines o, como el mito y el ritual, explican el carácter de las experiencias compartidas o tratan de las transformaciones de la naturaleza mediante los poderes humanos de la magia o de la techné. Esos significados están encarnados en la religión, la cultura, y el trabajo. La pérdida de significados en estos campos origina un conjunto de incompresiones que la gente no puede soportar, y acucian, con carácter de urgencia, a la búsqueda de nuevos significados, para que todo lo que queda no sea una sensación de nihilismo o el vacío. Este ensayo, a la luz de los capítulos anteriores sobre la incoherencia de la cultura, explora la relación de la cultura con el trabajo y con la religión, así como la posible dirección de los nuevos significados [1].

Buena parte del carácter de los hombres y del patrón de sus relaciones sociales está modelada por el género de labor que hacen. Si tomamos el trabajo como un principio que divide las modalidades de carácter, podemos hablar de trabajo preindustrial, industrial y postindustrial. Podemos

[1] Este ensayo puede ser también interpretado como complemento de otro, "Tecnología, naturaleza y sociedad: Las vicisitudes de tres concepciones del mundo y la confusión de ámbitos", leído en la Smithsonian Institution en diciembre de 1972 e incluido en la serie de Frank N. Doubleday *Technology and the Frontiers of Knowledge* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1975), con prólogo de Daniel Boorstin. No he incluido aquí este ensayo porque su tema central es más el surgimiento de concepciones filosóficas del mundo en relación con la sociedad que los problemas distintivos de la cultura, pero uno y otro pueden considerarse complementarios.

En la sección inicial de este capítulo he repetido algunas formulaciones de mi libro *El advenimiento de la sociedad post-industrial* para establecer el marco del examen de la religión y la cultura.

contemplar este principio sincrónicamente, cuando estos elementos coexisten dentro de la misma sociedad, o podemos considerarlos como secuencias por las que pasan las sociedades. Según el propósito que se persiga, ambos enfoques son válidos, pues son construcciones analíticas. Pero la distinción queda en pie como fundamento para comprender los significados que derivan del trabajo.

La vida en las sociedades preindustriales, que son aún las prevalecientes en la mayor parte del mundo, es ante todo un *juego contra la naturaleza.* La fuerza de trabajo, en su abrumadora mayoría, se concentra en las industrias extractivas: agricultura, minería, pesca y silvicultura. Se trabaja con el poder muscular puro, de modos heredados, y la impresión que se tiene del mundo está condicionada por las vicisitudes de los elementos: las estaciones, las tormentas, la fertilidad del suelo, la cantidad de agua, la profundidad de las vetas de las minas, las sequías y las inundaciones. El ritmo de la vida está modelado por estas contingencias. El sentido del tiempo es el de *durée,* y el ritmo de trabajo varía con las estaciones y el tiempo atmosférico.

Las sociedades industriales, al producir artículos, juegan un *juego contra la naturaleza fabricada.* El mundo se vuelve técnico y racionalizado. La máquina predomina, y los ritmos de la vida son pautados mecánicamente; el tiempo es cronológico, mecánico, parejamente distribuido por las divisiones del reloj. La energía reemplaza al músculo desnudo y proporciona la base para los grandes saltos en la productividad: la producción masiva de artículos estandarizados que caracteriza a una sociedad industrial. La energía y la máquina transforman la naturaleza del trabajo. Las habilidades son desmenuzadas en componentes más simples, y el artesano del pasado es reemplazado por dos nuevas figuras: el ingeniero, responsable de la organización y el flujo del trabajo, y el obrero semicalificado, que es el nexo entre las máquinas, hasta que el ingenio técnico del ingeniero cree una nueva máquina que lo reemplace también a él. Es un mundo de horarios y programación, en el que los componentes son reunidos en los momentos exactos para su montaje. Es un mundo de coordinación en el que los hombres, los materiales y los mercados están ensamblados para la producción y la distribución de artículos. Es un mundo de organización —de jerarquía y burocracia— en el que los hombres son tratados como cosas, porque es más fácil coordinar cosas que hombres. Así, se introduce una distinción necesaria entre los roles y las personas, y esta distinción se formaliza en los cuadros de tareas y diagramas de organización de las empresas.

Una sociedad postindustrial, puesto que se centra en los servicios —servicios humanos, servicios profesionales y técnicos— es un *juego entre personas.* La organización de un equipo de investigación o la relación entre el médico y el paciente, el maestro y el alumno, el funcionario del gobierno y el solicitante —en resumen, un mundo donde las modalidades son el conocimiento científico, la educación superior, la organización comunitaria, etc.— supone cooperación y reciprocidad, más que coordinación y jerarquía. La sociedad postindustrial, pues, es también una so-

ciedad *comunal,* en que la unidad social es la organización comunitaria más que la individual, y las decisiones deben adoptarse a través de un orden político —en negociaciones colectivas entre organizaciones privadas, tanto como con el gobierno— y no por el mercado. Pero la cooperación entre los hombres es más difícil que la administración de las cosas. La participación es una condición comunitaria, y cuando muchos grupos diferentes desean muchas cosas diferentes y no están dispuestos a negociar, aumentan los conflictos o se llega a un punto muerto. O hay una política de consenso o una política de obstrucción.

Empero, estos cambios en la organización social pueden, de manera intangible, presagiar otro: un cambio en la conciencia y la cosmología, cuyo oscuro tinte siempre ha estado presente en las márgenes de la concepción que tiene el hombre de sí mismo y del mundo, y que puede ahora desplazarse hacia el centro fenomenológico. En la terminología existencialista, el hombre es "arrojado" al mundo, debiendo enfrentarse con poderes extraños y hostiles que trata de comprender y dominar. El primer enfrentamiento fue con la naturaleza, y durante la mayoría de los miles de años de la existencia humana la vida ha sido un juego contra la naturaleza, para hallar una estrategia que permita controlar la naturaleza: hallar refugio de los elementos, dominar las aguas y el viento, arrancar alimentos y sustento del suelo, las aguas y otros seres. La codificación de gran parte de la conducta humana ha sido modelada por la necesidad de adaptarse a estas vicisitudes.

El hombre, como *homo faber,* trató de hacer cosas, y al hacer cosas soñó con modificar la naturaleza. Depender de la naturaleza era doblegarse a sus caprichos. Modificar la naturaleza, mediante la fabricación y la réplica, era fortalecer los poderes del hombre. La revolución industrial fue en el fondo un intento de sustituir el orden natural por un orden técnico, la distribución ecológica fortuita de los recursos y el clima por una concepción técnica de la función y la racionalidad.

El orden postindustrial vuelve la espalda a los dos anteriores. En la experiencia destacada del trabajo, los hombres viven cada vez más fuera de la naturaleza, y cada vez menos con las maquinarias y las cosas; viven y se encuentran solamente unos con otros. Los problemas de la vida grupal, desde luego, se cuentan entre las más antiguas dificultades de la civilización humana, pues se remontan hasta la caverna y el clan. Pero ahora el contexto ha cambiado. Las formas más antiguas de vida grupal estaban insertadas en el contexto de la naturaleza, y el triunfo sobre la naturaleza dio una finalidad común y externa a la vida de los hombres. La vida grupal que estaba amarrada a las cosas dio a los hombres una enorme sensación de poder, al crear artefactos mecánicos para transformar el mundo. Pero en el mundo postindustrial, para la mayoría de las personas los viejos contextos han desaparecido. En la rutina cotidiana del trabajo, los hombres ya no se enfrentan con la naturaleza, como enemiga ni como benéfica, y pocos manejan artefactos y cosas.

En el contexto histórico más amplio, en la sociedad preindustrial el carácter de los hombres y las tradiciones del grupo son configurados

por la sociedad. En el sentido que da Durkheim a la palabra, la sociedad es una realidad externa que existe *sui generis*, independiente del individuo. El mundo es un mundo encontrado. En la sociedad industrial, los hombres hacen cosas, pero estos productos confeccionados no son verdades convertibles; existen como entidades cosificadas con existencia propia e independiente, fuera del hombre. En la sociedad postindustrial los hombres solo se conocen unos a otros, y deben "amarse unos a otros o morir". La realidad no está "allí fuera", donde el hombre está "solo y temeroso, en un mundo que no ha hecho". La realidad misma es ahora problemática y debe ser rehecha.

¿Originará este cambio de experiencia un cambio en la conciencia y la sensibilidad? Durante la mayor parte de la historia humana, la realidad fue la naturaleza, y en la poesía y la imaginación los hombres trataron de relacionarse con el mundo natural. En los últimos ciento cincuenta años la realidad ha estado constituida por técnicas, herramientas y cosas hechas por los hombres, pero con una existencia independiente, fuera de los hombres, en un mundo cosificado. Ahora la realidad se está convirtiendo en sólo el mundo social, con exclusión de la naturaleza y las cosas, y es experimentada primariamente a través de la conciencia recíproca de otros, no de alguna realidad externa. La sociedad se convierte cada vez más en una trama de conciencia, una forma de imaginación que debe ser realizada como una construcción social. Pero, ¿con qué reglas y con qué concepciones morales? Más que nunca, sin la naturaleza o la *tekhne*, ¿qué puede unir a los hombres?

He presentado tres encuadres –el mundo natural, el mundo técnico y el mundo social– y tres modos de relación con estas realidades. Para cada uno de ellos hay también, simbólicamente, un principio cosmológico.

El mundo natural

Para el mundo natural, este principio cosmológico es la trayectoria que va del *destino* al *azar*. Tomo como ejemplo el pensamiento griego, que reflexionó tan magníficamente sobre sus experiencias y trató de incorporarlas a la religión, el mito y la filosofía.

El *Himno a Deméter* homérico presenta el tiempo como un ciclo en el cual cada año se produce un renacimiento del mundo vegetal muerto, y esta visión y este ritual son traducidos, al menos en las tradiciones de misterios y órficas, al tema de que el destino del hombre describe un círculo completo cuando a la vida y la muerte siguen la resurrección y una nueva vida. En el mito de Er, con que termina *La República* de Platón, esta escatología es incorporada a un orden moral. El mito de Er es una visión de las últimas cosas, de las que informa un guerrero milagrosamente restituido a la vida. Pero aunque la historia es tradicional –la fortuna de las almas que nacen y renacen– el punto principal es que la felicidad o la miseria del hombre por toda la eternidad depende de sus acciones en *esta* vida. Así, los principios filosóficos se unen a la mitología órfica y popular para mostrar a los hombres cómo escapar

del ciclo de las generaciones.

En esta concepción revisada, el tiempo es el presente. No está sujeto a la dominación de la eternidad, como en el soneto de Petrarca, sino al destino, o lo que los griegos llamaban *moira.* Como es evidente ya en *La Ilíada, moira* significa una "parte" o una porción asignada: la que pertenece a los dioses, del cielo, el mar y la brumosa oscuridad. Así, la *moira* resulta ser espacial, no temporal, de ámbitos coexistentes, no del pasado, el presente y el futuro.

La concepción pesimista de la vida, tan acentuada a fines de siglo V a. C. y que se ahondó en el IV, cuando Grecia, desgarrada por las guerras incesantes, sucumbió al rey semisalvaje de Macedonia, halla expresión en el surgimiento de la diosa del Azar. En todo esquema de las cosas ligado a la necesidad, el destino está siempre sometido al azar, el azar no como probabilidad o riesgo, sino como *tiquismo* (de *tykhé*), como una realidad objetiva gobernada por fuerzas desconocidas. Así, cuando los hombres desesperan cada vez más, cuando pierden su "porción asignada" pero carecen del principio sustentador interno para cambiar su destino, la dirección de sus vidas pierde significado y el destino es desplazado por el azar.

En el período helenístico (a diferencia del homérico), Tiqué, como la fortuna deificada, se convierte en la gran diosa del mundo antiguo. En *Edipo en Tebas,* el campo de acción ya no está limitado por el destino, sino por el azar. Puesto que ya no hay ningún conocimiento seguro, argumenta Yocasta, es mejor vivir azarosamente.

Cuando la vida se ha hecho arbitraria, nos obsesiona el azar y oramos a él. "Tal fue el paradójico final", concluye el profesor Bernard Know. "El movimiento de más de un siglo de un pensamiento brillante e indagador es un movimiento, no hacía adelante, sino hacia atrás, hacia el punto de partida. . . desde los Olímpicos homéricos hasta la diosa del Azar. Pero el progreso circular no se produce en un solo plano; el punto de retorno está en un nivel inferior. El movimiento es una espiral descendente"[2].

Así fue la trayectoria: de una porción asignada a la acción al azar, de un orden espacial a un desorden azaroso. La cuestión es si tal movimiento no es invariable cuando el fundamento del principio moral deriva de las vicisitudes de la naturaleza. Es una cuestión a la que volveremos.

El mundo técnico

El mundo técnico se define por la racionalidad y el progreso. La historia, decía Hegel, fue el proceso inmanente en el que la autoconciencia triunfó sobre las anteojeras limitadoras de la subjetividad, hasta la fusión de la voluntad y la acción en el conocimiento absoluto. Marx dio carácter natural a este proceso histórico al ver el crecimiento del hombre en el desarrollo de sus poderes materiales y técnicos, en la expansión de sus

[2] Bernard M. W. Knox, *Oedipus at Thebes* (New Haven, Yale University Press, 1957), pp. 167-168.

medios para controlar la naturaleza. El esquema común era la idea del "escape de la necesidad", de las restricciones de la naturaleza que limitaban los poderes del hombre. La historia, no como mero registro de sucesos humanos, sino como *demiurgos* filosófico, era el agente por el cual los hombres pasarían del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad". De este modo, el "fin de la historia" señalaría el triunfo del hombre sobre todas las limitaciones y su conquista del dominio total de la naturaleza y del yo.

Esta es la fuente del temple moderno. Como lo incorporó la ciencia, fue expresado por Bacon a través del gobernador de la Casa de Salomón, o el Colegio del Trabajo de los Seis Días, en *La nueva Atlántida:* "El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y el movimiento secreto de las cosas; y la ampliación de los límites del imperio humano, hasta la realización de todas las cosas posibles". En el *Cours de philosophie positive,* quizás el último intento individual de escribir una relación sinóptica de todo el conocimiento humano (fue terminado en 1842), Auguste Comte afirmaba que lo único que tal vez fuera intrínsecamente incognoscible es la composición química de las estrellas distantes y la cuestión de si hubo "seres organizados que viviesen sobre su superficie". Dos décadas después, el astrónomo Gustav Kirchoff aplicó el análisis espectral a las estrellas y brindó la primera parte de ese conocimiento que Comte juzgaba inalcanzable. Y nosotros pronto estaremos en condiciones de saber a qué atenernos con respecto a la segunda.

Esta compulsión a trazar la trayectoria del conocimiento nos acucia a todos, como hombres modernos. Quizás el esfuerzo más intenso fue el del historiador Henry Adams, miembro de una de las grandes familias norteamericanas y antaño presidente de la American Historical Association. Henry Adams trató de elaborar una "física social", un esquema de la historia como atracción y reacción, como movimiento y masa, como líneas de fuerza, como un movimiento de la unidad a la multiplicidad. En su búsqueda de la unidad de medida descubrió el "dinamómetro de la historia", el hecho de que, con la introducción de las fuentes modernas de energía, todos los fenómenos se produjeron a "tasas de duplicación" de carácter exponencial. Creyó haber descubierto el hilo oculto de la filosofía de la historia, "la ley de la aceleración". Pero necesitó diagramar su trayectoria exacta. Halló la respuesta, pensó, en "El equilibrio de sustancias heterogéneas", un artículo de Willard Gibbs, el científico brillante, pero introvertido, cuya obra olvidada puso los cimientos de la mecánica estadística. En su artículo Gibbs proponía lo que llamaba la "regla de fase", o el medio por el cual una sustancia –y daba como ejemplo los cambios del hielo, el agua y el vapor de agua– cambia el equilibrio al cambiar de fase.

Adams se sintió intrigado por la palabra "fase". Turgot y Comte, en sus grandes esbozos históricos, habían dividido la historia en fases, y Adams pensó que ahora tenía la fórmula para la exacta división del tiempo histórico y un medio para extrapolar el futuro. El futuro historiador, decía, "debe formarse en el mundo de la física matemática. Nada más ca-

be esperar del estudio ulterior según los viejos esquemas. Debe enseñarse a pensar a la nueva generación con nuevos métodos . . ."

En 1909 Adams escribió un ensayo, "La regla de fase aplicada a la historia", en el que trató de aplicar la ley de los cuadrados inversos a la historia. Afirmó que una nueva fase, mecánica, había comenzado en 1600 con el pensamiento de Galileo, Bacon y Descartes, y que esa fase duró 300 años hasta la siguiente, la fase eléctrica (simbolizada por la invención de la dínamo). Aplicando la ley de los cuadrados inversos, si la fase mecánica duró 300 años, la fase eléctrica duraría $\sqrt{300}$, o unos 17 años. Luego, alrededor de 1917, pasaría a la fase etérea, la fase de la matemática pura. Y por la misma ley, dada la tasa constante de aceleración, la raíz cuadrada de 17,5 sería unos cuatro años, llegando el pensamiento al límite último de sus posibilidades para el año 1921. (Sin embargo, puesto que no podemos estar completamente seguros de cuál fue el punto de partida de la aceleración, si hacemos remontar el origen de la fase mecánica al 1500 y aplicamos la ley de los cuadrados inversos, llegaríamos al límite del pensamiento en el año 2025, de modo que, quizá, todavía tenemos algún tiempo para pensar.)

Así, el cuadro cósmico de la evolución social estaba esbozado en estas ecuaciones de la física social. De acuerdo con la regla de fase, la sociedad había vivido durante miles de años en las garras de fuerzas fetichistas, el ascendiente de la religión sobre los hombres; había pasado por una era mecánica para entrar luego a una fase eléctrica sin "comprender claramente qué había ocurrido, salvo en las revoluciones sociales y políticas". Ahora la sociedad estaba logrando una conciencia de sí misma en términos de la ciencia. En la fase de la matemática pura, el mundo de la metafísica, podría producirse un retroceso de la conciencia y un nuevo "período estacionario indefinidamente largo, como el que preveía John Stuart Mill".

Sin embargo, más allá de esto había una visión más vasta. En la "Carta a los historiadores americanos", que Adams escribió en 1910 como despedida, a la edad de 72 años, llamó la atención sobre el artículo de Lord Kelvin "Sobre la tendencia universal en la naturaleza a la disipación de la energía mecánica". Adams señaló que siete años después del trabajo de Kelvin, Darwin había publicado su *Origen de las especies*, y "la sociedad, natural e instintivamente, adoptó la concepción de que la evolución debe ser progresiva". Pero si había una física social que gobernaba la historia, ¿no sería el destino último de la sociedad la entropía, o desorden al azar? ¿No tenía la degradación de la energía su contrapartida en la turbulencia de las masas? Y para sustentar esta conclusión apelaba a *La psicología de las multitudes* de Gustave Le Bon.

La era técnica es la era del reloj. Pero si es así, el reloj se está parando. "La termodinámica ha estrechado terriblemente el Universo", escribió Adams. "Ya la historia y la sociología jadean por falta de aire". Y esta fue la idea final que Henry Adams trató de transmitir. El tren de la historia, impelido por la aceleración del conocimiento, descarrilaría. La humanidad sería cada vez más incapaz de resolver sus problemas en prolifera-

ción, pues la aceleración en el ritmo de cambio nos está acercando al límite final de la energía y seremos incapaces de responder de manera creadora al desafío del futuro[3]. Así, en el mundo técnico, comenzamos con el progreso y terminamos con la estasis.

El mundo social

Si el mundo natural está gobernado por el destino y el azar, y el mundo técnico por la racionalidad y la entropía, el mundo social solo puede ser caracterizado como viviendo en "el temor y el temblor".

Toda sociedad (parafraseando a Rousseau) se mantiene unida por la coerción –el ejército, la milicia o la policía– o por un orden moral: la disposición de los individuos a respetarse unos a otros y respetar las reglas del derecho consuetudinario. En un orden moral generalizado, la justificación de la rectitud de esas reglas está arraigada en un sistema de valores compartidos. Históricamente, la religión, como modo de conciencia que se ocupa de los valores supremos, ha sido el fundamento de un orden social compartido.

La fuerza de la religión no deriva de ninguna cualidad utilitaria (de autointerés o necesidad individual); la religión no es un contrato social ni es solo un sistema generalizado de significados cosmológicos. El poder de la religión deriva del hecho de que, antes de las ideologías u otros modos de creencia secular, fue el medio de concentrar en un imponente receptáculo el sentido de lo sagrado, aquello que es distinguido como la conciencia colectiva de un pueblo.

La distinción entre lo sagrado y lo profano –que en tiempos modernos fue explorada principalmente por Emile Durkheim– es el punto de partida para el examen del destino del mundo social. ¿Cómo llegó el hombre a concebir dos ámbitos radicalmente diferentes, heterogéneos, el de lo sagrado y el de lo profano? La naturaleza es un continuo en una gran cadena del ser, desde el microcosmos hasta el macrocosmos. Solo el hombre ha creado dualidades: espíritu y materia, neturaleza e historia, lo sagrado

[3] "Ningún estudiante de historia (escribió Adams) es tan ignorante como para no saber que cincuenta años antes de que los químicos abordaran el estudio de las fases Augusto Comte estableció en términos suficientemente precisos una ley de fases de la historia que recibió la cálida adhesión de dos autoridades –las más eminentes de aquella época–, Emile Littré y John Stuart Mill. Casi ciento cincuenta años antes, Willard Gibbs anunció sus fórmulas matemáticas de fase a los físicos y químicos, y Turgot enunció la Regla de la Fase Histórica tan claramente como Franklin enunció la ley de la electricidad. En lo que concierne a la teoría, no hemos avanzado ahora mucho más que en 1750, y sabemos poco más sobre la electricidad o el pensamiento, como sustancia, de lo que sabían Franklin y Turgot. Pero este fracaso en penetrar en la síntesis última de la naturaleza no es una excusa para que los profesores de historia abandonen el campo que es suyo por derecho de prioridad, y menos aún pueden alegrar su ignorancia del aprendizaje de la matemática y la física que era su deber buscar." En una frase que era un eco de Vico, Adams concluía: "La teoría de la historia es un estudio mucho más fácil que la teoría de la luz."

"La regla de fases aplicada a la historia" y la "Carta a los historiadores americanos" están reunidas en *The Degradation of the Democratic Dogma* (Nueva York, Macmillan, 1919); véase pp. 284-285, 252-253, 141-142.

y lo mundano. Para Durkheim, los sentimientos compartidos y los lazos afectivos que unen a los hombres son fundamentales para toda existencia social. La religión, pues, es la conciencia de la sociedad. Y puesto que la vida social, en todos sus aspectos, solo es posible por un sistema de símbolos, esa conciencia se fija en algún objeto que debe ser considerado sagrado.

Si la concepción de Durkheim es válida, podemos contemplar la "crisis de la religión" en una perspectiva diferente de la convencional. Cuando los filósofos, y ahora los periodistas, escriben sobre el declinar de la religión o la pérdida de la fe, habitualmente quieren significar que el sentido de lo sobrenatural, las imágenes del cielo y el infierno, del castigo y la redención, han perdido su imperio sobre los hombres. Pero Durkheim argüía que la religión no deriva de una creencia en lo sobrenatural o en dioses, sino de una división del *mundo* (cosas, tiempos, personas) en lo sagrado y lo profano. Si la religión está declinando, ello es porque el ámbito de lo sagrado se ha estado contrayendo, y porque los sentimientos compartidos y los lazos afectivos entre los hombres se han hecho difusos y débiles. Los elementos primordiales que suministran a los hombres una identificación y reciprocidad afectiva –la familia, la sinagoga y la iglesia, la comunidad– han menguado, y las personas han perdido la capacidad de mantener relaciones persistentes entre sí, en el tiempo y en el espacio. Decir, pues, que "Dios ha muerto" es, en efecto, decir que los vínculos sociales se han roto y que la sociedad está muerta.

De lo sagrado a lo profano

Junto con los tres encuadres y las tres cosmologías señaladas, hay también tres modos de vinculación o identidad por los que los individuos tratan de relacionarse con el mundo. Son la religión, el trabajo y la cultura.

El modo tradicional, desde luego, ha sido la religión, como medio transmundano de comprender el propio yo, la propia gente, la propia historia y el propio lugar en el esquema de las cosas. En el desarrollo y la diferenciación de la sociedad moderna –llamamos a este proceso *secularización*– el mundo social de la religión se comprimió; cada vez más la religión se convirtió en una creencia personal que podía ser aceptada o rechazada, no como destino, sino como cuestión voluntaria, racional o no. Podemos ver este proceso vívidamente en los escritos de Matthew Arnold, quien rechaza la teología y la metafísica, el "viejo Dios", el "hombre no natural y magnificado", y halla significado en la moralidad y el subjetivismo emocional; una fusión de Kant y Schleiermacher. Cuando ocurre esto, el modo religioso se hace ético y estético, e inevitablemente mengua y se debilita. En esta medida, es una inversión de los pasos por los que Kierkegaard halló su camino de vuelta hacia la religión.

El trabajo, cuando es una vocación, consiste en una traducción de la religión a un vínculo mundano, una prueba, por el esfuerzo personal, de

la propia bondad y valor. Esta no era sólo la concepción protestante, sino también la de hombres como Tolstoy o Aleph Daled Gordon (el teórico del *kibbutz*), quienes temían la corrupción de una vida lujosa. El puritano y el *kibbutznik* deseaban trabajar en algo vocacional. Nosotros sentimos que trabajamos porque nos vemos forzados a ello, o que el trabajo mismo se ha rutinizado o rebajado. Como escribió Max Weber en las melancólicas páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo:* "Cuando la realización de la vocación no puede ser relacionada directamente con los valores espirituales y culturales supremos, o cuando, por otro lado, no necesita ser experimentada simplemente como una compulsión económica, el individuo abandona gradualmente el intento de justificarla". Las tendencias al lujo reemplazan a las tendencias ascéticas, la forma hedonística de vida ahoga la vocación.

Para el hombre moderno y cosmopolita, la cultura ha reemplazado a la religión y al trabajo como medio de autorrealización o como justificación —una justificación estética— de la vida. Pero detrás de este cambio, esencialmente de la religión a la cultura, está la extraordinaria transformación de la conciencia, particularmente en los significados de la conducta expresiva en la sociedad humana.

En la historia de la sociedad occidental siempre ha habido una dialéctica de la liberación y la restricción. La idea de liberación se remonta a los festivales dionisíacos, las fiestas de las bacanales, las saturnales, las sectas gnósticas de los siglos I y II y los hilos subterráneos desenredados desde entonces; o a los ejemplos de la leyenda bíblica y la historia de Sodoma y Gomorra o los episodios babilónicos.

Las grandes religiones históricas de Occidente han sido religiones restrictivas. En el Viejo Testamento hallamos la exaltación de la ley y el temor hacia la naturaleza humana sin freno: una asociación de la liberación con la lujuria, la competencia sexual, la violencia y el crimen. Es el temor a lo demoníaco, al éxtasis (estasis) frenético de abandonar el propio cuerpo y atravesar las fronteras del pecado. Aun el Nuevo Testamento, que suspende la ley y proclama el amor, retrocede ante las implicaciones mundanas de la suspensión de la ley y levanta una barrera. Como dice Pablo en las *Epístolas a los corintios,* al reprochar a la iglesia de Corinto algunas de sus prácticas: No, el amor que traemos, la comunión que practicamos, no es la liberación y el amor del cuerpo, sino la liberación y el amor del espíritu (I Corintios, 5: 7-14).

En la sociedad occidental la religión ha tenido dos funciones. Primero, ha custodiado las puertas de lo demoníaco, tratando de contrarrestarlo expresándolo en términos emblemáticos, sea el sacrificio simbólico representado en el *Akedah* de Abraham e Isaac, sea el sacrificio ritual de Jesús en la Cruz, que se transustancia en la hostia y el vino como carne y sangre de Cristo. Segundo, ha proporcionado la continuidad con el pasado. La profecía, cuya autoridad siempre ha sido ubicada en el pasado, se convirtió en la base para negar la validez de la revelación progresiva de los antinomistas. La cultura, cuando se fundió con la religión, juzgó el presente sobre la base del pasado, y brindó la continuidad de ambos median-

te la tradición. En estas dos formas, la religión sustentó casi toda la cultura histórica occidental.

El cambio de que hablo –que no está localizado en ninguna persona particular o punto específico en el tiempo, sino que es un fenómeno cultural general– se produjo con la quiebra de la autoridad teológica de la religión a medidados del siglo XIX. La cultura –particularmente la corriente emergente que llamamos ahora modernismo– asumió, en efecto, la relación con lo demoníaco. Pero en lugar de domesticarlo, como trató de hacer la religión, la cultura modernista comenzó a aceptar lo demoníaco, a explorarlo, a regodearse en él y a contemplarlo (correctamente) como la fuente de cierto género de creatividad.

Ahora bien, la religión siempre impone normas morales a la cultura. Señala los límites, particularmente la subordinación de los impulsos estéticos a la conducta moral. Una vez que la cultura comenzó a abordar lo demoníaco, surgió la exigencia de "autonomía de lo estético", la idea de que la experiencia, en y por sí misma, es de supremo valor. Todo debe explorarse, todo debe permitirse (al menos a la imaginación), incluso la lujuria, el crimen y otras experiencias que han dominado la sobrerrealidad modernista. El segundo aspecto, como hemos visto en los capítulos precedentes, fue arraigar toda autoridad, toda justificación, en las exigencias del "yo", del "imperial yo". Al volver las espaldas al pasado, se cortan o destruyen los lazos que obligan a la continuidad; se hace de lo nuevo y novedoso la fuente del interés, y de la curiosidad del yo la piedra de toque del juicio. Así, el modernismo como movimiento cultural invadió la religión y desplazó el centro de autoridad de lo sagrado a lo profano.

Los tres Faustos

Lo profano sólo conduce por dos direcciones: a una vida de novedad y hedonismo (y en definitiva de libertinaje) o a lo que Hegel llamaba "el espíritu que se hace infinito a sí mismo", la búsqueda que lleva al hombre hacia lo absoluto, al conocimiento similar al de un Dios. Los hombres a menudo han tratado de llegar a uno y otro.

El símbolo del ansia humana de autoengrandecimiento es, por supuesto, Fausto, la figura en la que toda una época reconoció su espíritu y su alma, su conciencia desdichada y dividida, si no su destino. Y no cabe sorprenderse de que en Goethe, que nos dio esa figura moderna, no haya un Fausto, sino tres[4].

Está primero el *Urfaust* (Fausto primitivo), una temprana versión de la primera parte, que Goethe escribió en 1775, cuando tenía veintiséis años de edad, pero que no fue descubierta hasta 1887, aunque una sección de ella –*Fausto, un fragmento*– fue publicada en 1790. En el *Urfaust* (an-

[4] He tomado el texto principalmente de *Goethe's Faust*, trad. de Walter Kaufmann (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1963), pero mi interpretación ha recibido una gran influencia del ensayo de Jorge Santayana "Goethe's Faust", en *Three Philosophical Poets* (Doubleday Anchor, 1953; ed. orig. Cambridge, Harvard University Press, 1910).

tes de la historia de Gretchen), el tema es totalmente el de la búsqueda de un poder inimaginable sobre el mundo material mediante el conocimiento. Pero ¿cómo? La naturaleza, dice el joven Goethe, no es una mera máquina. La ciencia es prosaica porque busca regularidades y leyes para comprender la naturaleza. Solo un arte poético como la magia puede revelar los secretos del alma de la naturaleza. Como escribe Santayana: "Las artes mágicas son el sacramento que iniciará a Fausto en su nueva religión, la religión de la naturaleza".

Fausto abre su libro de magia en el signo del macrocosmos, y ve revelarse ante sí el mecanismo del mundo, en su compleja cadena del ser. Piensa que ha captado la totalidad del mundo, hasta que se percata de que no ha alcanzado el conocimiento íntimo de la existencia, sino solo una teoría. Lo que aún se le escapa, y a lo que aspira, es a la realidad misma.

Toda experiencia tienta a Fausto. No retrocede ante nada, dispuesto a pasar por cualquier cosa que cualquier mortal haya experimentado. Es insaciable. El Espíritu de la Tierra, atraído por este hombre tempestuoso, se levanta y sostiene ante él la turbulenta, pasada e hirviente caldera de la vida. Pero en su premura por sumergirse en ella y acapararla toda para sí, se enfrenta con dos descorazonadoras comprobaciones. Su *imaginación* puede brindarle un alcance universal, pero su *vida* jamás. Y puesto que la mente es el instrumento de la comprensión, es posible que la vida de la razón, no la vida de la naturaleza, sea, a fin de cuentas, el mayor bien para el hombre. No puede aceptar estas verdades, y cuando oye gritar al Espíritu de la Tierra que se marcha *du gleichst dem Geist den du begreifst, nicht mir,* se derrumba. Pero no aceptará una verdad tan desagradable y escarmentadora. La búsqueda del resto de su vida –y en esto consiste la sustancia del Fausto dos y el Fausto tres– es el esfuerzo de ir en contra de este conocimiento. Y al final todavía no estamos seguros de que su larga y tortuosa búsqueda le haya convencido de su verdad.

La tragedia de Fausto, parte I, que es la que en su mayor parte conoce el mundo, fue publicada en 1808. El tema es conocido. Fausto argumenta que la maldición del hombre es la incesante *Wissendrang,* que nunca le da reposo. Está harto de pensar y estudiar. El pacto que hace con Mefistófeles es que si, después de saborear todas las sensaciones de la vida, la plenitud de la experiencia, siente una satisfacción suprema, en la renuncia a la lucha perenne aceptará la condenación eterna.

Si el *Urfaust* es, en términos de Hegel, el primer momento de la conciencia, la comprensión por el pensamiento de su propio dilema, la parte I es el segundo momento, su negación, la inmersión en el libertinaje, "el vertiginoso torbellino de un desorden que se recrea perpetuamente a sí mismo". Se produce la liberación del impulso primitivo en la bodega de Auerbach, la cocina de la bruja, el festival dionisíaco de la Walpurgisnacht y la seducción de Gretchen. El tema es el tema cristiano de la redención por el sacrificio, donde la muerte de Gretchen es una propiciación por el pecado. La pureza de Gretchen contrasta con la pedantería de Wagner y el cinismo de Mefistófeles. Por último, Gretchen la pecadora se salvará, pero esto no es una respuesta, pues la pasión, como el sufrimiento, es la

rendición a un salvador, y no es esto lo que busca Fausto.

Goethe luchó durante sesenta años por llegar a una conclusión. En 1831, a los ochenta y dos años, selló un paquete que contenía el manuscrito de la parte II. Este *Sorgenkind*, este niño difícil de toda su vida, no debía ser abierto antes de su muerte (pero, vano como era, rompió el sello una vez para leer el manuscrito a su nuera), porque, como escribió en su diario dos meses antes de morir, no había soluciones. Goethe necesitó 60 años para llegar a este tercer Fausto, pero al final la conclusión es inconcluyente, llena de piedad, de lugares comunes, ironía y ambigüedad.

En la parte II, que raramente se lee, Fausto pasa de su mundo privado a la sociedad humana. Explora el imperio, la ciencia (la creación del hombre artificial, el *Homunculus*) y el sensualismo de Grecia (el episodio de Helena); por último, decide dedicar su vida a obras prácticas, a conquistar tierras al mar, desecar pantanos y contener las mareas, es decir, a dominar la naturaleza . . . para el hombre.

Sin embargo, a pesar de tales manifestaciones, el mal surge de la impaciencia del impulso y la acción del exceso. Cerca de la tierra que Fausto ha ordenado conquistar hay una capillita, y en sus inmediaciones una casita donde vive una dulce pareja de ancianos, Filemón y Baucis. Los ancianos no quieren vender la tierra, y Fausto ordena desalojarlos y trasladarlos a una morada mejor en alguna otra parte. En la aspereza de la acción, los ancianos son consumidos por el fuego que incendia las casas. Fausto muestra escasa pena; estas son consecuencias infortunadas, dice, de la voluntad que pugna por el mejoramiento del hombre.

Al final, es un hombre ciego y engañado. Permanece impávido, con sus pensamientos en el trabajo que ha iniciado y en el futuro. Oye excavar y ordena a los espíritus que prosigan, pensando que están construyendo el canal con que sueña: pero la excavación que oye es la de su propia tumba.

Fausto ha sido llamado el Prometeo moderno, y la tragedia de Goethe la "biblia de lo prometeico"[5]. Pero ¿hay tragedia, si se entiende tragedia el llegar a la conciencia del propio orgullo y la comprensión final de los propios límites humanos? ¿Y es él prometeico? Fausto no cejará ni abandonará su lucha incesante. Como señala Erich Heller: "¿Cuál es el pecado de Fausto? La inquietud de espíritu. ¿Cuál es la salvación de Fausto? La inquietud de espíritu". Como dicen los ángeles en la última escena, cuando llevan al alma de Fausto al Cielo:

Wer immer strebend sich bemuth,
Den konen wir erlosen *.

(Versos 11.936-11.937)

Fausto es moderno precisamente porque lucha, pero sin memoria, sin continuidad con el pasado. Al comienzo de la parte II, el tema inicial (de

[5] Podría señalarse que Marx, quien era un admirador de la figura de Prometeo, interpretó *Fausto* en términos prometeicos.

* *A quien lucha con todas sus fuerzas,*
Se nos permite salvar.

Ariel, el espíritu de la naturaleza) es "bañarlo en el rocío de las aguas del Leteo". Los espíritus del coro parecen decir (como observa Santayana) que "la piedad y el remordimiento . . . son malos y vanos; el fracaso es incidental; el error es inocente. La naturaleza no tiene memoria; perdónate y serás perdonado".

Las primera palabras de Fausto (después de sesenta años) son:

Otra vez animados, los pulsos de la vida despiertan
Para saludar la etérea visión del alba benigna;
Tú, Tierra has sobrevivido inconmovida a esta noche . . .

No se ha hecho mejor ni ha adquirido más conciencia del mundo. Sencillamente, comienza nuevamente, buscando una vez más lo nuevo, pero en un escenario más vasto, el de la historia y la civilización. "Sus viejos amores se han disipado, como las tormentas de un año que ha pasado, y con sólo un recuerdo difuso de sus errores pasados va al encuentro de un nuevo día."

Pero sin memoria no hay madurez. Para un ser humano, este romanticismo, esta interminable vida sin realización, solo es una receta para la tragedia o la comedia negra. Queda sólo la constante búsqueda de nuevos intereses, nuevos pasatiempos, nuevas sensaciones, nuevas aventuras, nuevas diversiones, nuevas revoluciones, nuevas alegrías, nuevos terrores, nuevos . . .

Este no es Prometeo, sino Proteo, y un Proteo que nunca se detiene lo suficiente como para permitirnos conocer su verdadera forma o sus propósitos últimos. Y puesto que no hay salida, sabemos en definitiva que la vida de Fausto sobre la Tierra, y de los que son como él, solo es el reflejo de las siete divisiones del infierno.

Primeras causas y cosas finales

La búsqueda de significados nos lleva a cuestiones troncales, y el punto de partida para tratar de determinar dónde pueden los hombres hallar un principio arquimediano es una cuestión que presenta una doble faz: ¿hay un carácter humano inmutable?; y si no lo hay, ¿cómo puede la filosofía (que se encarga de formular, si no de resolver, el problema) discernir lo que es "meramente" histórico de lo que es permanente, a fin de ver cómo pueden los hombres comprender, si no juzgar, el valor de su existencia?[6] Hay tres fundamentos para toda investigación: la naturaleza, la historia o la religión.

[6] Este el tema de la profunda y esotérica disputa entre Leo Strauss y Alexander Kojève en *On Tyranny* (Nueva York, Free Press, 1963). He evitado deliberadamente el término "naturaleza humana", y he usado en cambio el término más tosco "carácter humano", porque "naturaleza humana" implica que los seres humanos tienen algunas propiedades inmutables. Además, padece de todas las ambigüedades de la palabra "naturaleza", que puede significar, variadamente, un ambiente físico, las leyes de la materia, la naturaleza como fuerza activa (como en las expresiones "la

El primer fundamento de la argumentación es la naturaleza. Este es el punto que estableció claramente Leo Strauss en su obra *Derecho natural e historia*, y el eje de todas sus objeciones consiguientes a los fundamentos historicistas o religiosos del significado. "El descubrimiento de la naturaleza es obra del filósofo", escribe Strauss. El Antiguo Testamento, que parte del rechazo de la filosofía, no conoce la "naturaleza", y en él no hay ninguna presuposición de derechos naturales. El fundamento de la religión bíblica es la revelación, no la naturaleza, y la fuente de la conducta moral es la *Halakah* (la ley, o "el camino").

La naturaleza, en el pensamiento griego, es el orden exacto de las cosas *(physis)*, y por lo tanto anterior a la convención o ley formal *(nomos)*. La naturaleza está "oculta" y debe ser descubierta; la ley debe seguir las normas de la naturaleza. "La naturaleza –escribe Strauss– es más antigua que cualquier tradición; luego es más venerable que la tradición. . . Al desarraigar la autoridad de los antepasados, la filosofía reconoce que la naturaleza es *la* autoridad". El fin "natural" es la perfección moral e intelectual. Si ésta es la base del derecho natural, los principios del derecho son inmutables. Así, concluye Strauss, "el descubrimiento de la naturaleza es igual a la actualización de una posibilidad humana que, al menos según su propia interpretación, es trans-histórica, trans-social, trans-moral y trans-religiosa". Los fundamentos de la naturaleza, pues, son inmutables y permanentes.

La dificultad que me plantea este argumento es triple. La idea de un "fin natural" supone que hay un *telos* (en el sentido aristotélico de un designio dado en la forma misma, o en el sentido hegeliano de una "realización" de la filosofía al final de la historia) que inevitablemente arrastra al hombre hacia esa "perfección moral e intelectual". Pero dudo que pueda defenderse tal doctrina de la inmanencia a la vista de lo que sabemos de la historia humana. O, como creo que usa Strauss las palabras, el "fin natural" es un "ideal" que está fuera del hombre y es usado como "patrón" para juzgar la realidad humana; por ende, es una utopía clásica. Pero si es así, o bien estamos ante un panteísmo que sustituye a Dios por la idea de naturaleza, con escasa ganancia, o bien ante un ideal humano fijo que es formal (porque tendría que ser general y abstracto) o es restrictivo, si especifica un determinado código moral. Mi tercera objeción, a la que volveré luego, es que los seres humanos, dadas las condiciones de su crianza biológica y sociológica, no pueden hallar una identidad adecuada en un código universal, sino que viven, necesariamente, en la tensión entre lo particular y lo universal. Todo conjunto de significados que deba ser actualizado en la vida cotidiana ha de tomar en cuenta esta condición humana.

---

naturaleza forma" o "la naturaleza crea"), etc. Para una discusión de los problemas que plantean estas ambigüedades, así como para un examen más detallado de los problemas del historicismo que se plantean en esta sección, véase mi ensayo "Technology, Nature and Society", en *Technology and the Frontiers of Knowledge*, Frank Nelson Doubleday Lectures (Garden City, N. Y., Doubleday, 1975).

Hay una respuesta diferente, que trata de tomar en consideración la historia y, no obstante, hallar un patrón inmutable. Es la respuesta de Vico, con su teoría de la repetición, teoría que tiene un eco posterior, en una forma diferente, en Nietzsche.

Para Vico, los elementos civilizadores en toda época son la religión, el matrimonio y el adecuado respeto por los muertos. Toda época tiene su trayectoria, y la decadencia se hace evidente cuando las sociedades pierden su sentido de la vergüenza, de modo que se acepta todo: cuando ya no se respetan las costumbres y las leyes, cuando la igualdad lleva a la licencia y lo mezquino y envidioso reemplaza a lo humano. Se produce entonces una ruptura desde dentro o una conquista desde fuera, y una regresión a la barbarie, seguida por un nuevo ciclo de tres edades.

En la historia humana ha habido dos ciclos, uno antiguo y otro moderno, cada uno con una entelequia común, pero moldeados por dos modos diferentes de conciencia. Está la lógica poética de los antiguos, el *bricolage* pictórico de mitos e imágenes; y la lógica racional de los modernos, el mundo conjetural de la razón y la abstracción teóricas. Dos mundos, y entre ellos tres etapas de un ciclo similar.

En el primer ciclo, la primera edad es la de hombres salvajes luchando con la naturaleza, temerosos de los dioses que controlan su destino, y que comprenden su destino principalmente a través de la religión. La segunda edad es una era de clanes, de alianzas entre casas, cuyos valores son la guerra, el honor y las hazañas militares. La tercera es la edad de la plebe, de la igualdad y la democracia, una era gobernada por el apetito, más que por las necesidades naturales. Para Vico, eran las edades de los dioses, los héroes y los hombres, respectivamente.

En el segundo ciclo del tiempo occidental, las "religiones del temor" de la primera edad de los dioses son homologadas por el cristianismo; las alianzas patricias de la edad de los héroes se reflejan en el orden feudal de la Edad Media; y finalmente, el "derecho natural de los filósofos" preludia a la tercera fase. Sin embargo, el signo de las bestias ya es visible en tiempos de Vico – la primera mitad del siglo XVIII – en el excesivo escepticismo y el materialismo arrogante, en la importancia asignada a la utilidad, la confianza en la tecnología (si Vico conocía la palabra), en los "sirvientes de una ciencia no informada por la conciencia". La filosofía ha reemplazado a la religión, y la ciencia ha reemplazado a la filosofía; pero la ciencia misma se ha dedicado a la búsqueda abstracta del esquema de la naturaleza, y no a los fines de los hombres, de modo que no hay guía para la conducta humana.

¿No hay escapatoria de esta rueda del determinismo? Para Vico, la fuente del conocimiento es el principio del *verum factum:* "lo verdadero *(verum)* y lo hecho *(factum)* son convertibles". Así, la condición del conocer es la del hacer; sólo se puede comprender lo que uno ha creado. La promesa de escapar del ciclo del destino, pues, es la capacidad de los hombres de *hacer* su propia historia. No puede haber un despliegue inmanente de un designio *télico,* una engañosa "astucia de la razón", o una *marche générale* de una clase, sino el esfuerzo cooperativo de los

hombres para dirigir conscientemente sus vidas. El escape de la repetición interminable es la inmersión en un nuevo tipo de historia.

Los hilos nos llevan, inexorablemente, a Marx, quien creía que los hombres pueden hacer su propia historia, dentro de las limitaciones de las posibilidades históricas dadas. Marx comienza con una doble concepción de la naturaleza humana. Está primero el hombre natural o *genérico,* cuya esencia, o cuyo ser como especie, es biológica: la necesidad de alimento, vestimenta, abrigo y procreación –la producción y reproducción de las necesidades de la vida. Y está también el hombre *histórico,* cuya naturaleza es *emergente.* Mediante la *tekhné,* el hombre domina la naturaleza, y en la realización de este poder adquiere nuevas necesidades, nuevos deseos y nuevos poderes en la creciente conciencia de sí mismo. La historia, pues, es abierta, y al saltar del reino de la necesidad al reino de la libertad, el hombre se hará *superhombre*[7].

En esta visión historicista, se define al hombre, no por la naturaleza, sino por la historia, y ésta es el registro de los sucesivos niveles de las facultades en desarrollo del hombre. La dificultad de esta concepción es que no puede explicar nuestra continua apreciación del pasado, ni el uso renovado que hacemos de él. Si se cree que una subestructura histórica específica moldea la cultura de una época (¿y qué es el materialismo histórico sin esta creencia?), entonces, ¿cómo se explica la calidad del arte y del pensamiento griegos, comparados con los de hoy, y la persistencia de la poesía que escribieron los griegos y las cuestiones filosóficas que plantearon, relevantes en la actualidad? Decir, como Marx, que tal pensamiento representa la infancia precoz de la raza humana que tratamos de reproducir "en un plano superior" (en otras palabras, que el pensamiento ha "evolucionado") es una petición de principio.

La respuesta historicista es un engreimiento. Antígona no es ninguna niña, y su lamento fúnebre sobre el cadáver de su hermano no es una emoción de la infancia de la raza. Ni el relato contemporáneo de Nadezhda Mandelstam, en busca del cuerpo de su hermano muerto (el poeta ruso Osip Mandelstam, que desapareció en los campos de concentración de Stalin), para enterrarlo debidamente, es un caso de precocidad "en un plano superior".

Hay algo erróneo, pues, en la distinción marxista. Sin embargo, los hechos de la historia y el cambio, el surgimiento de nuevos poderes, son reales. Yo modificaría la respuesta de Marx del siguiente modo. La *tekhné* amplía los poderes del hombre. Podemos hacer cada vez más

---

[7] Como concluye Trotsky, de manera grandilocuente, en *Literatura y Revolución:* "El hombre se hará inconmensurablemente más fuerte, sabio y sutil; su cuerpo se hará más armónico, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. Las formas de vida se harán dinámicamente dramáticas. El tipo humano medio se elevará a las alturas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y sobre esta cordillera se elevarán nuevos picos". Véase León Trotsky, *Literature and Revolution* (Nueva York, Russell and Russell, reimp., 1957), p. 256 (Ed. cast. Alianza Editorial, L. B. nº 327).

cosas: cambiamos la naturaleza. En la estructura social (el orden tecnoeconómico) rige un principio de cambio y acumulación lineales. Se refleja en las ideas sobre la productividad, la eficiencia técnica y la racionalidad funcional, y estas reglas nos guían en el empleo de recursos, dentro del sistema valorativo vigente en la sociedad. En la medida en que el hombre se hace cada vez más independiente de la naturaleza, dispone de los medios para construir el tipo de sociedad que desea.

Pero en la cultura no hay acumulación, sino un *ricorso* a las cuestiones primordiales con que se enfrentan todos los hombres de todos los tiempos y lugares, y que derivan de la finitud de la condición humana y las tensiones generadas por la aspiración a ir constantemente *más allá.* Estas son las cuestiones existenciales que se les presentan a todos los seres humanos en la conciencia de la historia: cómo afrontar la muerte, la naturaleza de la lealtad y las obligaciones, el carácter de la tragedia, el significado del valor, y la función redentora del amor o la comunión. Las respuestas diferirán, pero las cuestiones son siempre las mismas[8].

El principio de la cultura, pues, es el de un constante retorno –no en sus formas, sino en sus preocupaciones– a las modalidades esenciales que derivan de la finitud de la condición humana. Como señaló Reinhold Niebuhr: "Hay, pues, progreso en la historia humana; pero es el progreso de todas las potencias humanas, para el mal y para el bien."

¿Cuáles son, pues, las normas para la conducta humana? No pueden estar en la naturaleza, ya que ésta solo es un conjunto de limitaciones físicas en un extremo y cuestiones existenciales en el otro, entre las cuales el hombre labra su camino sin mapas. No puede ser la historia, porque en la historia no hay *telos,* sino que solo es un medio para la expansión de los poderes del hombre sobre la naturaleza. Queda, por ende, la respuesta anticuada y tradicional: la religión, no como una "proyección" social del hombre en un símbolo externo, sino como concepción trascendental que está fuera del hombre, pero relaciona al hombre con algo que está más allá de él.

Como observó Max Weber, no existe ninguna sociedad humana que no tenga alguna concepción de la experiencia que nosotros llamaríamos religiosa. Toda sociedad, según palabras de Talcott Parsons, "posee algunas concepciones sobre un orden sobrenatural, o espíritus, dioses o fuerzas impersonales que son diferentes y en cierto sentido superiores a las fuerzas que se consideran como reguladoras de los sucesos naturales ordinarios, y cuya esencia y actividades de algún modo dan significado a los aspectos inusuales, frustrantes y racionalmente impenetrables de la experiencia . . . La religión es un universal humano como el lenguaje . . ."[9].

---

[8] En esta medida, las preguntas son tragedia y las respuestas son comedia. Como observó en una oportunidad ese sabio filósofo que era Groucho Marx, es más fácil hacer tragedia que comedia, pues todos los hombres lloran por las mismas cosas, pero ríen por cosas diferentes.

[9] Max Weber, *The Sociology of Religion,* trad. de Ephreim Fischoff (Boston, Beacon Press, 1963), pp. xxxvi-xxviii.

En los últimos cien años ha disminuido la fuerza de la religión. En el alba de la conciencia humana la religión fue el principal prisma de la cosmología del hombre, casi la única manera de que disponía para explicar el mundo. Mediante el ritual, el mecanismo para afirmar sentimientos compartidos, la religión fue el medio para lograr la solidaridad social. Así, la religión, como idea y como institución, envolvió toda la vida del hombre en la sociedad tradicional. Pero en la sociedad moderna este espacio vital se ha contraído enormemente. El racionalismo socavó el fondeadero esencial de la religión, la revelación, y el núcleo fundamental de sus creencias fue "desmitologizado" para convertirlo en historia. Lo que conservó validez en la religión ortodoxa –su severa concepción de la naturaleza humana, su visión del hombre como *homo duplex,* una criatura capaz de agresión criminal y al mismo tiempo de buscar la armonía– es una concepción demasiado desapacible para el utopismo que ha pulido la cultura moderna.

Ha habido un doble proceso de decadencia. En el plano institucional se ha producido una *secularización,* o sea la reducción de la autoridad y el papel institucionales de la religión como modo de comunidad. En el plano cultural se ha producido una *profanación,* es decir, el debilitamiento de la teodicea como proveedora de un conjunto de significados para explicar la relación del hombre con el más allá. Para Durkheim, ". . . la idea de lo sagrado está siempre y en todas partes separada de la idea de lo profano en el pensamiento de los hombres, y puesto que suponemos una especie de abismo lógico entre ambos, la mente se niega irresistiblemente a permitir que se confunda uno con otro, o siquiera que se los ponga en contacto"[10]

Lo sorprendente de la concepción de Durkheim es cuán poco parece aplicarse a la vida moderna, particularmente en la esfera cultural. Porque si hay un hecho psicológico fundamental en la cultura modernista, se lo puede resumir en la frase "nada es sagrado". Puede argüirse que el mismo impulso a *transgredir* establece la existencia de mundos separados, pero si la idea de transgresión puede haber parecido osada en el siglo XIX, hoy casi no queda ningún tabú por transgredir.

Nos enfrentamos ahora, escribió el filósofo alemán Eduard Spranger, con la cuestión religiosa final: "¿Qué ocurre cuando en lo más íntimo del corazón de un hombre falta todo su valor? En esto reside la renuncia completa a la actitud religiosa. . . Quien ya no puede llamar suyo a un Dios, se entrega al diablo. Y su esencia no es una real indiferencia valorativa, sino una inversión valorativa. Sólo si alguien puede decir: 'no existe ningún valor genuino', la irreligión ha tomado posesión total de él. Pero no existe ningún hombre semejante."

Cuando faltan religiones, aparecen cultos. Esta situación es la inversa de la historia cristiana primitiva, en que la nueva religión coherente compitió con los múltiples cultos y los eliminó, porque tenía la fuerza su-

---

[10] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (Nueva York, Free, 1965), p. 55.

perior de una teología y una organización. Pero cuando la teología se desgasta y la organización se derrumba, cuando el marco institucional de la religión comienza a romperse, la búsqueda de una experiencia directa que la gente pueda sentir como religiosa facilita el nacimiento de cultos.

Un culto difiere de una religión formal en muchos aspectos significativos. Es propio de un culto pretender la posesión de cierto conocimiento esotérico que ha quedado sumergido (o reprimido por la ortodoxia) durante largo tiempo, pero luego repentinamente es sacado a la luz. A menudo hay alguna figura heterodoxa, ridiculizada o escarnecida por los ortodoxos, que presenta esas nuevas enseñanzas. Hay ritos comunales que a menudo permiten o estimulan a un individuo a realizar impulsos hasta entonces reprimidos. En el culto, uno siente como si estuviera explorando modos de conducta novedosos o que hasta entonces eran tabú. Lo que define a un culto, pues, es su exaltación implícita de la magia más que de la teología, del vínculo personal con el gurú o con el grupo, más que con una institución o un credo. El suyo es un apetito de ritual y de mito.

¿Llevará todo esto a una "nueva Reforma"? Las analogías son siempre tentadoras pero engañosas. La Reforma –si seguimos la interpretación psicológica de Erikson– no solo fue un esfuerzo de destruir instituciones corruptas, sino también la búsqueda por el hijo de una relación directa con el padre, sin mediación de la Iglesia. La nueva religiosidad cultural hace una distinción entre la fe personal y una tradición histórica acumulativa. La "nueva Reforma" exalta la experiencia personal y la fe personal sin relación con el pasado. Pero ¿pueden tal experiencia y tal fe tener significado sin algún lazo con otros –padres– que han pasado por las mismas vicisitudes? ¿Es posible crear de nuevo, sencilla e ingenuamente, una fe, sin memoria?

Lo que se busca hoy, según la frase de Alexander Mitscherlich, es una "sociedad sin padres". El rechazo de la autoridad ha llegado a significar el rechazo de toda idea de parentesco que no sea el propio grupo de pares. Sin embargo, uno se pregunta si tal sociedad es teológicamente, o aun psicológicamente, posible. La creencia religiosa, como escribe Clifford Geertz, "no solo supone una inducción baconiana a partir de la experiencia cotidiana –pues entonces todos seríamos agnósticos–, sino sobre todo una aceptación previa de una autoridad que transforma esa experiencia". Si el grupo de pares del culto es sustituido por la sociedad en su conjunto, entonces nos hallamos una vez más encerrados en el círculo de Durkheim, por contraído que pueda estar ahora, con su fatal entronización de la idolatría.

Pese a la gran confusión de la cultura moderna, seguramente se producirá alguna respuesta religiosa, pues la religión no es (o ya no es) una "propiedad" de la sociedad en el sentido de Durkheim. Es una parte constitutiva de la conciencia del hombre: la búsqueda cognoscitiva del esquema del "orden general" de la existencia; la necesidad afectiva de establecer rituales y hacer sagradas tales concepciones; la necesidad pri-

mordial de relacionarse con algunos otros o con un conjunto de significados que establezcan una respuesta trascendente al yo; y la necesidad existencial de afrontar la irrevocabilidad del sufrimiento y la muerte.

Como decía Max Scheler: "Puesto que el acto religioso es un don esencial de la mente y el alma humanas, no puede haber cuestión de si este o aquel hombre lo lleva a cabo. . . Queda en pie esta ley: todo espíritu finito cree en Dios o en ídolos". Max Weber, quien coincidía con estas declaraciones, afirmó que la respuesta sólo podía ser una decisión personal, al mismo tiempo arbitraria e incondicional. Considerando la naturaleza de las religiones políticas contemporáneas y las pretensiones de "los posesos" de tener verdades definitivas, la dificultad real, debo añadir, no es el planteamiento de las alternativas, sino la cuestión de quién es Dios y quién es el Diablo.

Como ha demostrado Weber, en los momentos cruciales de la historia la religión es a veces la más revolucionaria de las fuerzas. Cuando las tradiciones y las instituciones se han vuelto rígidas y opresivas, o cuando la discordancia de las voces y el parloteo de las creencias contradictorias se ha hecho intolerable, los hombres buscan nuevas respuestas. Y la religión, porque busca significados vivos en el más profundo nivel del ser, se convierte en la respuesta más avanzada. En estas circunstancias, buscamos nuevos profetas. La profecía rompe el conservadurismo ritualista cuando ha perdido todo significado, y brinda una nueva *Gestalt* cuando ha habido demasiados significados. El profeta se enfrenta con el sacerdote, cuya única afirmación es la autoridad del pasado, y con el mistagogo, que deriva su poder de la manipulación de la magia como medio de salvación.

Sin embargo, tal vez busquemos signos en la dirección equivocada. Para Weber, la profecía es carismática, pues proviene de las cualidades personales del profeta, quien puede utilizar fuentes de gracia del mundo *aussertägliche* (extramundano). Y tal fuerza revolucionaria tuvo que ser necesariamente carismática, porque los profetas – como las "figuras históricas mundiales" de Hegel– debieron tener el vigor personal suficiente para quebrar la santidad de la tradición o la tarta de la costumbre incrustada en el pasado. Pero hoy un profeta semejante estaría forzando una puerta abierta, para usar un viejo proverbio ruso. ¿Quién defiende hoy la tradición? ¿Y dónde está el poder del pasado para contener las mareas de lo nuevo?

Puede haber una doble respuesta. Si una de las fuentes de la desesperación reside en las cuestiones existenciales, quizá podamos enfrentarlas mirando, no hacia adelante, sino hacia atrás. La cultura humana es una creación de los hombres, la construcción de un mundo para mantener la *continuidad*, para mantener la vida "no-animal". Los animales que ven morir a otros no imaginan que ellos también morirán; solo los hombres conocen su destino, y crean rituales, no para evitar la mortalidad, sino para mantener una "conciencia de especie" que es una mediación del destino. En este sentido, la religión es la conciencia de un momento de trascendencia, la transición del pasado, del cual venimos (y al cual esta-

mos atados), a una nueva concepción del yo como agente moral que acepta libremente el pasado (y no es sólo modelado por él) y vuelve a la tradición a fin de mantener la continuidad de los significados morales.

En toda sociedad hay ritos de incorporación y ritos de liberación. El problema en la sociedad moderna es que la liberación ha ido tan lejos que carece de vínculos. La dificultad con los nuevos cultos es que, si bien sus impulsos son religiosos, en cuanto buscan un nuevo significado de lo sagrado, sus ritos son en gran medida de liberación. A lo que creo que aspiran las corrientes más profundas del significado es a un nuevo rito de incorporación, que signifique la pertenencia a una comunidad que tenga vínculos con el pasado tanto como con el futuro. Sin embargo, como observó Goethe en una oportunidad: "Was du ererbt von deinen Vätern hat, erwirb es, um zu besitzen" ("para que poseaslo que has heredado de tus antepasados, debes primero ganarlo")[11].

En esta medida, una religión de incorporación es un proceso redentor por el cual los individuos tratan de cumplir con las obligaciones que derivan de los imperativos morales de su comunidad: las deudas contraídas por la crianza, las deudas con las instituciones que mantienen la conciencia moral. La religión, pues, necesariamente supone la mutua redención de padres e hijos. Supone el reconocimiento, en palabras de Yeats, de "los benditos que pueden bendecir", de la imposición de manos en la continuidad de las generaciones.

Pero tal compromiso religioso envuelve un desafío al moderno temperamento liberal. Las respuestas que busca un temperamento liberal son éticas. La dificultad de una adhesión a la ética solamente es que disuelve lo particular –los lazos primordiales de padre e hijo, o del individuo y la tribu– en lo universal. Dado lo que sabemos sobre la naturaleza del hombre, el sueño de la Ilustración de hacer de la humanidad *una* –el sueño de la Razón– es fútil; los que viven en la continuidad de las generaciones necesariamente deben vivir en las identidades parroquiales que las sustentan. Pero ser solamente parroquial es ser sectario y perder los vínculos con otros hombres, otros conocimientos, otras fes; ser sólo cosmopolita es carecer de raíces. Por ende, se vive necesariamente en la tensión entre lo particular y lo universal, y aceptamos por necesidad este doble y penoso vínculo.

Y finalmente, también hemos de vivir en un eje diferente: movernos de lo temporal (el pasado, el presente y el futuro que tanto nos obsesiona) a lo espacial; ver el mundo como debería ser, como un espacio de "porciones asignadas", como la separación de ámbitos. Para comprender lo trascendente, el hombre necesita el sentido de lo sagrado. Para rehacer la naturaleza, el hombre puede invadir lo profano. Pero si no hay separación de ámbitos, si se destruye lo sagrado, quedamos en el caos del apeti-

[11] En el canon modernista esto significaba: Para poseer lo que has heredado de tus padres, primero debes destruirlo. Véase, por ejemplo, "Futurist Manifesto", en *Futurism*, ed. a cargo de Joshua Taylor (Nueva York, Museum of Modern Art, 1961).

to y el egoísmo, y en la destrucción del círculo moral que ciñe a la humanidad. ¿Podemos –o no debemos– reestablecer lo que es sagrado y lo que es profano?

Parte segunda

LOS DILEMAS DEL ORDEN POLITICO

Nota Introductoria:

DE LA CULTURA AL ORDEN POLITICO

En la separación de ámbitos no solo hay ritmos diferentes en el movimiento de la cultura, el orden político y la estructura social, sino también diferentes escalas de tiempo. A pesar de la transitoriedad de las modas, los cambios en la cultura y la religión –lo que podríamos describir, en términos contemporáneos,cómo cambios en la sensibilidad y el temperamento moral– se efectúan a lo largo de vastos marcos temporales históricos. Estos cambios, como he afirmado, no están sujetos a la manipulación o la intervención social, pues derivan de experiencias compartidas y son ritualizados, o son expresados en términos simbólicos que tienen un gran ascendiente y, por lo tanto, tardan mucho en desaparecer o en ser reemplazados por nuevos sentimientos. El cristianismo necesitó casi trescientos años para establecerse en el Imperio Romano, y, como señaló Gibbon con respecto a la conversión de Constantino, Roma pasaba entonces por una fase intolerante de su historia, fase que duró 250 años.

El orden político es totalmente otra dimensión. Si la religión y la cultura tratan de establecer significados supremos, el orden político debe habérselas con los problemas mundanos de la vida cotidiana. Debe establecer normas de justicia y hacer valer reclamos y derechos. Formula las reglas de intercambio y brinda seguridad diaria a sus ciudadanos. Inevitablemente, es al mismo tiempo un ruedo de partidos en pugna y una fuerza independiente: el sistema de control de la sociedad en la administración de la política exterior, la estabilización del sistema monetario y, cada vez más, la dirección del conjunto de la economía.

Estas funciones nuevas, ampliadas, dan origen a un conjunto de "contradicciones" dentro de la sociedad que son diferentes de las culturales. Las contradicciones políticas derivan del hecho de que la sociedad liberal originalmente fue establecida en su *ethos,* sus leyes y sus sistemas de recompensas,- para promover *fines individuales,* pero ahora se ha converti-

do en una economía interdependiente que debe estipular *metas colectivas.* Esta situación se complica por el hecho de que a veces esas colectividades son subgrupos de la sociedad, y a veces la colectividad es toda la sociedad misma. En términos más mundanos, la sociedad debe dedicarse cada vez más a la producción de bienes públicos a expensas de los bienes privados, y al fomento de un sector público, no privado. En el campo decisivo de la igualdad, la sociedad debe en forma creciente prestar atención a los derechos y reparaciones de los grupos (más que a los de los individuos).

El modo en que se resuelvan estas cuestiones –si se las puede resolver– afecta a la vida inmediata de todo el mundo. Si la sociedad es inmanejable y las instituciones inflexibles e insensibles, se intensifican las tendencias desintegradoras, la polarización en algunas situaciones, la fragmentación en otras. Si la sociedad puede responder, mediante una nueva filosofía pública que inspire respeto y mediante instituciones que funcionen, entonces puede haber tiempo para que se afirmen los otros procesos, más lentos, de la reconstrucción cultural.

En la segunda parte de este libro consideraré primero los sucesos de los últimos 25 años y una proyección de los próximos 25, para destacar la forma estructural de los elementos transitorios causantes de la inestabilidad social. En el segundo ensayo volveré al importante tema cultural del hedonismo en un contexto político, y propondré algunos medios para reconciliar el liberalismo político, como valor decisivo de una sociedad moderna justa, con los rasgos comunales necesarios de la administración social, idea a la que llamo el *hogar público.*

Capítulo 5

LA AMERICA INESTABLE: FACTORES TRANSITORIOS Y PERMANENTES DE UNA CRISIS NACIONAL

I

Para quienquiera que examinase los Estados Unidos a comienzos del decenio de 1960, una pregunta sobre las fuentes de la inestabilidad política y social habría parecido fuera de lugar. Estados Unidos parecía por entonces en la cima de su poder. El mundo comunista, después de las convulsiones de 1956-1957 en Polonia y Hungría, aparentemente estaba cayendo en el desorden. Interiormente, había habido ocho años de prosperidad relativamente elevada, con precios estables. La amenaza del extremismo de ultraderecha, encarnada en el senador Joseph R. McCarthy, se había disipado. El movimiento de justicia social en pro de los negros estaba en marcha, a partir de la histórica decisión de 1954 de la Corte Suprema *(Brown contra la Junta de Educación),* que había legitimado la demanda de integración de los negros; y el mismo gobierno de Eisenhower había dado el paso altamente simbólico de enviar tropas federales a una comunidad sureña (Little Rock, Arkansas) para proteger el derecho de los niños negros a entrar en escuelas de blancos. Como la personalidad pública del propio presidente Eisenhower, el país parecía sereno, seguro de sí mismo y ansioso de promover las amplias, aunque triviales, concepciones del universalismo en asuntos extranjeros y del progreso en lo interno.

Había algunas nubecillas en el horizonte. El crecimiento económico se había hecho más lento, de modo que a fines de la década de 1950 ya no aumentaba a un ritmo suficiente como para armonizar los incrementos en la fuerza de trabajo y la productividad. De 1953 a 1960 la fuerza de trabajo creció a un ritmo del 1,5 por ciento anual, mientras que la productividad estaba aumentando a un ritmo del 3,2 por ciento. Se habría necesi-

tado un crecimiento del producto nacional bruto de un 4,5 por ciento para brindar el número de puestos a fin de hacer frente a ese aumento; pero la producción, que entre 1947 y 1953 había aumentado en un 5,2 anual, se redujo al 2,4 por ciento entre 1953 y 1960, y el resultado fue el aumento del desempleo. A fines del decenio el desempleo había aumentado a más del 6 por ciento de la fuerza de trabajo. Pero como el mayor número de los parados eran negros o trabajadores no calificados, con escasos medios de lograr peso político, por el momento la situación de desempleo fue ignorada. Hacia el final de su período presidencial, Eisenhower comenzó a permitir un gran déficit presupuestario para aumentar la demanda, pero el esfuerzo no llegó a un número creciente de parados "absolutos".

En el ámbito exterior, la victoria de Fidel Castro en Cuba y la incapacidad para llegar a un acuerdo con él (asunto del que fue tan culpable Castro como el torpe Departamento de Estado) originó temores de que la Unión Soviética hiciera pie en el hemisferio occidental. Y Estados Unidos comenzó a organizar intentos clandestinos de derrocarlo.

La paradoja del gobierno de Kennedy fue que su mismo empuje y activismo –la necesidad de parecer y ser efectivo– en el campo exterior como en el interior estimuló y desencadenó las fuerzas de la turbulencia que sacudieron a los Estados Unidos en el decenio de 1960. En asuntos exteriores fue, primero, el desastre de la Bahía de Cochinos, la humillación del poder norteamericano y el nuevo planteamiento de la cuestión de la voluntad norteamericana. En Viena, Krushchev pensó que conocía bien a John F. Kennedy y fue alentado a colocar misiles en Cuba, enfrentamiento del cual retrocedió, con lo cual restauró el prestigio de Kennedy. En Vietnam, donde Eisenhower había eludido los compromisos en gran escala (a pesar de la presión del Secretario de Estado John Foster Dulles y el jefe del estado mayor Radford), Kennedy tomó la fatal decisión, después de la caída de Diem, de incrementar la actividad norteamericana en ese campo y enviar consejeros y armas norteamericanas para la acción directa.

En el campo interno el gobierno de Kennedy inició un esfuerzo denodado por mejorar la suerte de los pobres y los negros; pero una de las consecuencias paradójicas de esos esfuerzos, particularmente en el programa para combatir la pobreza, fue brindar un gran número de trabajos y crear pequeñas bases y maquinarias políticas para activistas que usarían sus posiciones a fin de organizar grupos de acción comunitaria e incrementar la agitación política en las comunidades negras y pobres. Un movimiento revolucionario siempre tiene el problema de cómo financiar sus actividades y proporcionar tiempo libre a funcionarios que organicen la agitación[1]. Uno de los resultados sorprendentes de la "guerra contra la pobreza" de Kennedy (y Johnson) fue facilitar el progreso de un movi-

[1] Tanto Huey Newton como Bobby Seale, fundadores del Partido de los Panteras Negras, eran empleados del programa sobre la pobreza, y escribieron los manifiestos del partido y llevaron a cabo sus primeras actividades mientras todavía figuraban en las nóminas gubernamentales.

miento que, en parte, montaría una presión política, si no una guerra política, contra el mismo gobierno.

Sería absurdo suponer que tal agitación y turbulencia de otro modo no se habría producido. El ejemplo clásico de la trayectoria de las expectaciones, presentado por primera vez por Tocqueville y desde entonces tediosamente repetido por los especialistas en ciencias sociales, nos dice que ninguna sociedad que promete justicia y, habiendo admitido la legitimidad de las demandas, comienza lentamente a abrir el camino puede luego abrigar la esperanza de controlar confortablemente el torbellino consiguiente. Pero junto con el tumulto en ascenso de los negros y los menesterosos comenzó una guerra ambigua; y la combinación de ambos hechos, que se reforzaron mutuamente, condujo a la creciente violencia interior, la alienación de la juventud y el creciente desafío a la legitimidad del sistema entre la intelectualidad y los cuadros dirigentes de los jóvenes, todos los cuales han puesto en duda la estabilidad del sistema mismo.

Sería igualmente insensato suponer que las causas inmediatas y manifiestas, aunque son importantes, pueden desorientar totalmente a una sociedad tan grande y poderosa como los Estados Unidos. Por debajo se han producido conmociones, sociológicas y técnicas, que han modificado la estructura de la sociedad. Los cuatro cambios siguientes: la creación simultánea de una sociedad urbana, un orden político nacional, una sociedad comunal y un mundo postindustrial, sobrevivirán a las vicisitudes inmediatas y continuarán originando conmociones y tensiones más profundas en la sociedad. Y además de estos cambios estructurales en la sociedad, hay otras tres esferas de dificultades que afectan profundamente al futuro de los Estados Unidos: la relación de la democracia con el imperio y la cuestión de si una democracia puede mantener un papel imperialista; la revolución de la participación, con su desafío a los modos tecnocráticos y meritocráticos de adopción de decisiones; y un profundo cambio en la cultura, con el desarrollo de un espíritu fundamentalmente anti-racional y anti-intelectual en las artes y en las formas de experiencia y sensibilidad.

Toda estimación del futuro de los Estados Unidos tendría que abarcar estas tres dimensiones: las conmociones políticas y sociales inmediatas, los cambios estructurales y las cuestiones fundamentales de las elecciones valorativas y culturales. Dentro de estos límites, sólo puedo considerar esquemáticamente cada uno de estos aspectos. Y si hemos de considerar estas cuestiones a la luz del problema de la inestabilidad social y política, también debemos pasar, al principio, a la consideración, en el plano de la teoría sociológica, de los factores que precipitan la inestabilidad y las revoluciones (o las contra-revoluciones) en una sociedad.

Fuentes de inestabilidad

La cuestión fundamental para todo sistema político —y este es el triunfo de Max Weber sobre Marx en el pensamiento social contemporáneo— es

la legitimidad del sistema. Como ha escrito S. M. Lipset:

> La legitimidad supone la capacidad del sistema para engendrar y mantener la creencia de que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas para la sociedad. El grado en que los sistemas políticos democráticos contemporáneos sean legítimos dependerá en gran medida de las maneras en que hayan sido resueltos los problemas fundamentales que han dividido históricamente la sociedad.
>
> Mientras que la efectividad es primariamente instrumental, la legitimidad es evaluativa. Los grupos consideran un sistema político legítimo según el modo en que sus valores se ajusta a los suyos [2].

Si examinamos la sociedad política occidental en el siglo XX, podemos identificar al menos siete factores que, en variadas combinaciones, han provocado la inestabilidad social y la consiguiente pérdida de legitimidad del sistema político.

1) *La existencia de un problema "insoluble".* El problema de la desocupación del decenio de 1930 fue contemplado por la mayoría de las sociedades como insoluble. Evidentemente, pocos de los regímenes democráticos burgueses sabían qué hacer para combatir la crisis económica. Toda la sociedad occidental estaba sumergida en la crisis por entonces. Solo la aceptación de políticas económicas heterodoxas permitieron a estas economías recuperarse. La crisis, obviamente, fue una de las fuerzas que llevaron al fascismo en el decenio de 1930.

2) *La existencia de un estancamiento parlamentario.* En Italia, Portugal y España, en las décadas de 1920 y 1930, la persistencia de un estancamiento parlamentario, creado por la polarización de fuerzas en la sociedad, impidió todo gobierno efectivo y contribuyó a crear una sensación de desesperanza en el pueblo que cristalizó en la acción de masas, el dictador autoritario o el golpe militar.

3) *El crecimiento de la violencia privada.* En Alemania y en otros países, la creación de "ejércitos" privados y el aumento de la violencia desatada en las calles, no controlada por el gobierno, llevó a la quiebra de la autoridad.

4) *La disparidad de sectores.* La rápida industrialización en algunas zonas y el retraso agrícola en gran escala en otras han llevado a una continua inestabilidad.

5) *Los conflictos multirraciales o multitribales.* Fuentes obvias de inestabilidad han sido los conflictos en la India entre hindúes y musulmanes antes de la partición, y posteriormente entre diferentes grupos lingüísticos; en Nigeria, entre las regiones que representaban a diferentes tribus; en Bélgica, entre flamencos y valones; en Canadá, entre ingleses y franceses, etc.

6) *La alienación de la intelectualidad.* Las élites culturales son portadoras de los símbolos integradores de la sociedad, y el desencanto de esos grupos ha sido una característica de casi toda situación revoluciona-

---

[2] S. M. Lipset, *Political Man* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1960), p. 77.

ria. La derrota de Batista fue en gran medida el resultado de la oposición al régimen de las clases medias de la sociedad cubana.

7) *La humillación en la guerra.* Una derrota aplastante a menudo provoca el derrumbe de un sistema político, como ocurrió en la Alemania imperial y la Rusia zarista, pero una derrota parcial (o que se siente humillante) puede ser igualmente desintegradora. La derrota de Rusia por Japón en 1905, que fue el primer caso de una potencia occidental derrotada por una nación oriental desde las invasiones de Gengis Kan y Tamerlán, significó una gran humillación psicológica para el país. En América Latina, la primera revolución desde que los mexicanos derrocaran al anciano dictador Porfirio Díaz (en 1910) se produjo solo en 1952, con la revolución nacional boliviana, a pesar del surgimiento anterior de movimientos socialistas, comunistas, populistas e indigenistas entre las dos guerras mundiales y durante la crisis. Sobrevino después de la derrota del país en la Guerra del Chaco, derrota que sacudió las expectaciones y los valores corrientes de la sociedad y llevó a la masa de jóvenes blancos de clase media y *cholos* a rechazar completamente la política y los partidos tradicionales.

Esta lista no es exhaustiva, pero resume la principal experiencia política del siglo. Dentro de este marco, ¿qué podemos decir de los Estados Unidos y, más específicamente, de los factores que podemos identificar como fuentes de inestabilidad y tensiones: la guerra de Vietnam, la alienación de la juventud, el rencor de los negros y la multiplicidad de problemas sociales que se derivan de los cambios estructurales de la sociedad? ¿Cuáles de estos son "solubles", y en qué condiciones? ¿Cuáles encierran un potencial para engendrar futuras tensiones?

La quiebra del consenso

Comencemos con los factores manifiestos y visibles. En el decenio de 1950 Estados Unidos fue una sociedad movilizada. Fue movilizada, principalmente, para hacer frente a la amenaza del comunismo internacional. Después de una desmovilización inicial, en 1946-1947, hubo un rápido incremento en las armas. La guerra de Corea provocó un vasto aumento de las fuerzas armadas convencionales. La OTAN y la SEATO esparcieron estas fuerzas por el mundo, bajo un presunto escudo nuclear. Por primera vez en la historia norteamericana se creó un establecimiento militar permanente. También la ciencia fue movilizada en buena medida. Las grandes revoluciones en la técnica militar —la creación de bombas de hidrógeno, misiles nucleares, nuevos medios de propulsión de ojivas atómicas, etc.— marcharon a la par de la gran expansión de la investigación y el desarrollo, y la vinculación de las instituciones de investigación y las universidades con el gobierno.

La movilización de una sociedad para hacer frente a una amenaza externa, cuando esta amenaza puede ser definida sin ambigüedad, une a un país. Se reducen al mínimo o se disimulan las divisiones internas, se hacen compromisos y la política se concentra en los asuntos internacionales. Es sorprendente recordar que en la década de 1930 Estados Unidos

estaba dividido por agudas luchas laborales que se acercaban en intensidad al modelo marxista clásico de la cruda lucha de clases. Pero cuando estalló la Segunda Guerra Mundial, estas divisiones fueron subordinadas al esfuerzo nacional y los sectores laborales fueron incorporados al gobierno mientras que las relaciones industriales pasaron del conflicto al acuerdo. En la década de 1950, la amenaza de un comunismo agresivo, particularmente después de las purgas del Este europeo (y la defenestración de Masaryk) y el cerco de Berlín, llevó a la comunidad liberal al apoyo del gobierno contra esa amenaza.

A fines del decenio de 1950 la situación cambió. El comunismo internacional ya no era monolítico. El mal ya no parecía tan carente de ambigüedad. Habían surgido diferentes tipos de comunismo. Estados Unidos se vio en la quijotesca posición de brindar ayuda a Tito y hasta a Gomulka. Si la Unión Soviética era aún expansionista, esta agresividad se definía cada vez más en los términos tradicionales de la política de gran potencia, más que como terror ideológico. El moralismo que había animado la política exterior norteamericana durante una década, particularmente en la retórica de John Foster Dulles, disminuyó. Irónicamente, el moralismo, rasgo del estilo norteamericano, fue adoptado en forma creciente por los advesarios de la sociedad, la nueva izquierda, que comenzó a caracterizar a los Estados Unidos en los mismos términos "totalistas" (como malos, enfermos y en bancarrota) que los Estados Unidos habían usado antes para caracterizar a su enemigo político, y a describir a la misma sociedad norteamericana mediante expresiones monolíticas tales como "el sistema".

Así, la ruptura del mundo comunista hizo difícil mantener una postura movilizada sobre bases ideológicas. El surgimiento de figuras como Castro y Ho Chi Minh brindó símbolos fáciles para la adhesión del latente romanticismo revolucionario de la juventud. Castro, con el Che, había demostrado que el mito leninista del puñado de revolucionarios devotos que derriban una sociedad podía reaparecer, como una revelación progresiva, en un mundo de grandes potencias. Pese al hecho de que los levantamientos campesinos en Vietnam del Norte habían sido suprimidos, como sucedió en 1956, y de que los radicales disidentes habían sido asesinados, "el tío Ho" se convirtió para muchos en el símbolo de la pureza y la abnegación, una figura idealista en un mundo duro e impersonal.

La tensión de la inclusión

Internamente, el punto más inmediato de tensión en la sociedad norteamericana era el problema racial. La militancia de los negros, los disturbios y la amenaza de nuevos conflictos se hicieron generales. ¿Cómo ocurrió esto?

El punto de partida de toda investigación social es: ¿por qué ahora, y no entonces?, y ¿por qué aquí, y no allí? La clave principal para entender la transformación en el papel político del negro norteamericano es el notable cambio demográfico. En 1910, alrededor del 90 por ciento de los negros de Estados Unidos vivían en el Sur. Todavía en 1950, el 68 por

ciento aún vivía allí. Pero 1960 fue el "año divisorio"; en este momento la mitad de la población negra estaba en el Norte. La balanza cambió mucho durante la década de 1960.

No se trataba solamente de que los negros hubieran estado abandonando el Sur; también se habían urbanizado. En 1910 aproximadamente las tres cuartas partes de los negros vivían en zonas rurales; en 1960 las tres cuartas partes vivían en ciudades. En 1960, en efecto, por primera vez en la historia norteamericana, los negros norteamericanos se hicieron *más urbanos* que los blancos.

También se dio una nueva situación significativa: la concentración de los negros en unas pocas grandes ciudades. Así, en 1960 había más de un millón de negros en la ciudad de Nueva York, unos 890.000 en Chicago, 670.000 en Filadelfia, 560.000 en Detroit y más de 335.000 en Los Angeles. Por contraste, las más grandes concentraciones sureñas eran de 215.000 en Huston y 186.000 en Atlanta.

Estas concentraciones fueron simultáneas con otro proceso social: el movimiento, a veces huida, de la población blanca a los suburbios. Esto hizo que dentro de los límites centrales de la ciudad la población negra llegara a consituir una parte importante de la totalidad. Es quizás un símbolo de este cambio el hecho de que a mediados del decenio de 1960 los negros constituían más del 55 por ciento de la población de Washington, D.C., la capital de la nación.

El resultado de esta densidad de población y peso social fue que la comunidad negra adquirió la posibilidad de ejercer una influencia política que un cuerpo político organizado podía explotar de manera efectiva. Este poder político en desarrollo fue la razón básica importante por la cual los negros pudieron exigir, más exitosamente que antes, un cambio en las estructuras del poder.

Este cambio en el mapa demográfico y político nos permite ver cómo la comunidad negra llegó a movilizar un poder social efectivo. Pero en sí mismo no explica la trayectoria de la "revolución de los derechos civiles", el emergente nacionalismo negro o el talante de los militantes negros.

El momento decisivo en la revolución de los derechos civiles fue, evidentemente, la decisión del Tribunal Supremo de mayo de 1954, que asestó un golpe al principio de la segregación en las escuelas públicas. Al adoptarla, el Tribunal subrayó el símbolo *igualdad* como valor supremo para juzgar el cambio social. Declaraba que los negros deben tener igual y pleno acceso a los medios y servicios públicos de la nación. Pero esta decisión tuvo otras dos consecuencias sociológicas. Una fue el hecho de que el más alto tribunal del país hubiese *legitimado* las exigencias de los negros; la segunda, que la iniciativa moral había pasado a sus manos. La carga de la prueba ya no correspondía a los negros, sino a los blancos.

Lo que había hecho el Tribunal Supremo había sido reconocer las injusticias históricas cometidas con los negros (específicamente, una decisión del Tribunal Supremo de 1883 declarando ilegal la legislación del Congreso posterior a la Guerra Civil que, por entonces, había otorgado

plenos derechos civiles a los negros; esta decisión judicial había abierto el camino a las leyes de discriminación o segregación racial de los estados sureños). Con esa medida, el Tribunal Supremo hizo difícil para cualquier persona o grupo oponerse a las demandas de los negros, aunque algunas de ellas, según criterios anteriores, pudieran considerarse "extremas" (como la preferencia en la admisión en las escuelas o en los alquileres). Cuando una nación ha admitido públicamente una culpa moral, es difícil decir "no" a quienes ha ofendido. Y cuando una nación admite una culpa moral pero es lenta en la reparación, la mezcla explosiva se hace aún más inflamable.

El principal dilema, desde luego es la definición de "lento". Cuando las expectaciones de cambio aumentan rápidamente, la presión de la esperanza inevitablemente superará a la realidad. Inevitablemente, también, habrá una distancia entre el cambio objetivo y la evaluación subjetiva del cambio. Muchos negros, por ejemplo, afirmaban que las condiciones para ellos habían "empeorado". Pero evidentemente lo que querían decir era que no estaban donde esperaban estar. Un conservador mide el cambio social por la distancia con respecto al pasado, un revolucionario lo mide con respecto a cierto mojón futuro.

Los testimonios muestran que se registraron una serie de claros progresos. Los mayores progresos los hizo la clase media negra. En 1960, el 36 por ciento de los varones negros y el 63 por ciento de los blancos de más de 25 años de edad habían terminado la escuela superior; en 1966 las cifras eran del 53 por ciento para los negros y el 73 por ciento para los blancos. En la educación superior, en 1960 el 3,9 por ciento de los varones negros y el 15,7 por ciento de los blancos habían completado un curso universitario. En 1966, el 7,4 por ciento de los varones negros y el 17,9 por ciento de los blancos habían hecho la universidad, lo cual significó un aumento de casi el 90 por ciento en los graduados universitarios negros en ese período.

Los factores que hemos enumerado suponen un cambio en el peso demográfico y político y en la legitimación de las demandas. A esto cabe añadir, por supuesto, una importante consideración concerniente a todo movimiento social: la que atañe a la naturaleza de sus dirigentes. Los nuevos dirigentes de los negros eran jóvenes, militantes y agresivos. En esto hay una curiosa paradoja psicológica, pues la segunda generación, que no ha experimentado la humillación directa infligida a sus padres —y que a menudo (como en el caso de los literatos) ha recibido dádivas especiales—, es psicológicamente más categórica, abierta y extrema. Hay varias razones entrelazadas de esto. Los mayores, enfrentados con circunstancias más difíciles, habían tenido que ser más acomodaticios para lograr algunas ventajas, y a menudo en el proceso adquirieron cierto estoicismo interior; los jóvenes pueden ser más extremistas porque hay menos "castigos" y, en verdad, más recompensas en la manifestación de su ira. Puesto que la sociedad total es, en principio, receptiva al cambio, los individuos pueden más fácilmente competir unos con otros en ser más "izquierdistas" y más extremistas. Quizá más importante aún, en el es-

fuerzo por lograr cohesión interna e identidad grupal, es que el énfasis perentorio en la nacionalidad, en un pasado común y en los rasgos positivos de la vida de los negros, se convierte en un medio necesario para alcanzar el sentido de la independencia psíquica. Y por enardecidas que este proceso pueda volver a las personas, es necesario para todo grupo que trate de lograr un sentido coherente de sí mismo como grupo.

Sin embargo, la mayor arremetida de los negros en la vida norteamericana, en política y en la vida económica, no ha estado dirigida a derribar la sociedad, sino a cambiar el equilibrio de clases. Ha sido un impulso hacia la inclusión, llevado a cabo en un ánimo cultural y psicológico que exaltaba la retórica revolucionaria. En la década de 1970 esta retórica revolucionaria ha disminuido. Pero en la de 1960 estaba lejos de ser evidente que ocurriría esto.

La crisis en la credibilidad

Una sensación de desorientación se difundió por los Estados Unidos en el decenio de 1960. La rapidez del cambio social es siempre inquietante para grandes masas de la población, y la sensación de un rápido cambio social, técnico y sociológico, se percibía en todas partes. Para ver si ese estado de ánimo era transitorio o no, es más útil no dirigir la atención a las esferas de turbulencia, que inevitablemente revelan alienación, sino a los sectores *tradicionales* de la sociedad. Estos, muy especialmente la religión, son la fuente de estabilidad en toda cultura. Ahora bien, aunque la interpretación de las encuestas es notoriamente difícil, pueden ser útiles en el cambio en las actitudes, si se plantea la misma cuestión a lo largo de cierto período. En diversos intervalos, desde 1957 hasta 1968, la Gallup Poll planteó esta pregunta: "¿Cree usted que la religión, en su conjunto, está aumentando su influencia sobre la vida norteamericana o la está perdiendo?"

La influencia de la religión

	Disminuye	Aumenta	Igual
Abril 1957			
Muestra nacional	14%	69%	10%
Protestante	17	66	10
Católica	7	79	8
Abril 1962			
Nacional	31	45	17
Abril 1965			
Nacional	45	33	13
Abril 1967			
Nacional	57	23	14
Protestante	60	21	13
Católica	48	31	16
Abril 1968			
Nacional	67	19	8
Protestante	69	17	8
Católica	61	14	8

Lo sorprendente, desde luego, es que este cambio de talante coincide con los años de los gobiernos de Kennedy y Johnson, los años de la Nueva Frontera y la Gran Sociedad. La cualidad singular de la Nueva Frontera fue su sentido de promesa, simbolizada en las vibrantes palabras del discurso inaugural de Kennedy y el ardor que caracterizó la llegada de una "nueva" generación a la política.

¿Cómo se explica el cambio de ánimo de esta década? Sólo podemos señalar esquemáticamente cuatro factores:

1) *La multiplicidad de problemas sociales.* Los notables logros de la industria norteamericana (y el empuje psicológico ocasionado por el hecho de que no hubo depresión económica después de la guerra, aunque había sido pronosticada por muchos economistas) parecían indicar que el crecimiento económico, con el tiempo, resolvería todos los problemas sociales. La expresión "sociedad opulenta", empleada por J. K. Galbraith, parecía afirmar esta posibilidad.

El otro aspecto de la argumentación de Galbraith, que la escualidez pública iba en aumento aunque el consumo personal se elevaba, fue pasado por alto durante largo tiempo. Fue la sensación creciente de escualidez pública lo que en gran medida originó un desaliento cada vez mayor. El gobierno de Kennedy dirigió su vista más prestamente que el anterior gobierno republicano a los asuntos internos. Trató de hacer un registro en la esfera interna. Pero este mismo intento concentró la atención pública en cuestiones que habían sido anteriormente ignoradas: la pobreza, la vivienda, la educación, la atención médica, la expansión urbana, la contaminación ambiental, etc. Si tales problemas son "solubles" es discutible. Pero lo claro es que la conciencia rápidamente acrecida de estas múltiples cuestiones sociales creó un sentimiento de inquietud en la sociedad.

2) *Los disturbios y delitos de los negros.* De 1963 a 1967 hubo cinco "veranos calientes", en los cuales cada año había aumento de los disturbios, que comenzaron en el Sur y pasaron rápidamente al Norte, de tal modo que en Watts, Detroit, Newark y Washington, D. C. ardían zonas enteras de cada ciudad. Los informes de la Comisión Kerner mostraron que *ninguno* de esos disturbios fue organizado. En todos los casos, un pequeño suceso, habitualmente una muestra de brutalidad policial, o presunta brutalidad policial, originaba la difusión de rumores y el polvorín estallaba. Como en todo movimiento social, la conducta incontrolada, episódica y alborotadora señala una primera fase de la acción. La fase siguiente es un intento de crear acciones militantes más disciplinadas. En las comunidades negras obraban muchas corrientes contradictorias. Estaba el nacionalismo negro, que trataba de crear instituciones distintivamente negras y exigía recursos para lograr estos objetivos. Pero había también movimientos como el de los Panteras Negras que preconizaban las tácticas de guerrilla y estaban dispuestos a unirse a movimientos radicales blancos[3].

[3] Después de 1970 los Panteras Negras se dividieron. Una facción, conducida por Eldridge Cleaver, abogó por tácticas insurreccionales, y el mismo Cleaver huyó a Ar-

El crecimiento mismo de la militancia negra originó "reacciones" blancas no manifiestas, estado de ánimo que se expresó muy vívidamente en el movimiento de Wallace. Es típico que el apoyo de George Wallace en el Norte proviniera de los obreros y los grupos étnicos en que ellos predominaban. Adyacentes a los negros en estatus, fueron los que se sintieron más amenazados. Al adquirir movilidad hacia arriba, estos obreros habían comprado sus viviendas en sus vecindades, y sintieron que estas ganancias en estatus eran amenazadas por los negros.

Muchos de esos temores quedaron resumidos en la frase "ley y orden" y se concentraron principalmente en la criminalidad. Es difícil determinar en qué medida aumentó realmente la criminalidad. Los índices de criminalidad del FBI son notoriamente poco seguros y estadísticamente inadecuados. Pero aunque no podamos medir el incremento real de la criminalidad, es evidente que una cantidad desproporcionada de crímenes han sido cometidos por negros. No cabe sorprenderse de esto. El crimen en una forma de lucha de clases "no organizada", y los grupos inferiores de la sociedad siempre han cometido un número desproporcionado de crímenes. Lo que en el pasado era verdad de los irlandeses y los italianos es verdad ahora de los negros. Pero la criminalidad negra es más "visible" a causa de las concentraciones urbanas, y por ello el grado de aprensión se ha elevado verticalmente.

3) *La alienación de la juventud.* Podemos descubrir muchas fuentes de la creciente alienación de la juventud. La fuente estructural común, creo, es la imposición de "ataduras organizativas" a la juventud, a edades cada vez más tempranas. El resentimiento de los estudiantes fue, simplificando, la "lucha de clases" inicial de la sociedad postindustrial, así como el movimiento destructor de máquinas del período comprendido entre 1815 y 1840 presagió el conflicto de clases entre obreros y empleadores de la sociedad industrial.

Hubo también algunos rasgos singulares. Se produjo un notable cambio en los contingentes, un incremento numérico de aproximadamente el 50 por ciento en una década, y la consiguiente sensación de que aumentaba la competencia por los puestos[4]. Hubo una disminución en el estatus

---

gelia para organizar tales acciones desde el exterior. La otra facción, dirigida por Newton y Seale, optó por la acción política dentro del sistema y por crear instituciones dentro de la comunidad negra.

Todo movimiento extremista, en una coyuntura crucial, debe enfrentar tales opciones. La trayectoria de la militancia obliga a un movimiento a realizar acciones cada vez más extremas, para mantener el celo y la cohesión. Pero si la situación no está "madura" para la acción revolucionaria, el movimiento se ve amenazado por la desintegración, a menos que dé el giro necesario y comience a trabajar dentro del sistema. Para un examen del problema similar que debieron afrontar la SDS y los movimientos estudiantiles extremistas, véase mi ensayo "Columbia and the New Left", en *The Public Interest*, nº 13 (Otoño de 1968), 61-101.

[4] De 1940 a 1950 no hubo aumento en el contingente de edad de 14 a 24 años, y la cifra permaneció en los 27 millones. De 1950 a 1960, la cifra también permaneció constante. Pero en el decenio de 1960, como reflejo de la gran cantidad de nacimientos de la posguerra, el número aumentó, como una marea, a 40 millones de jóvenes.

de la educación universitaria. Una generación antes, ir a la universidad había sido un distintivo rasgo de estatus. Pero en las escuelas de élites más del 85 por ciento de los graduados pasaban a algún trabajo de posgraduación, de modo que en esos lugares la universidad fue simplemente una estación de paso. En las grandes universidades públicas, para emplear la frase de Martin Meyerson, los "elegidos" se convirtieron solamente en el "electorado". Y todo esto significó una creciente presión sobre los jóvenes. En la escuela secundaria la ansiedad era: "¿Entraré en la universidad? ¿Entraré en una buena universidad . . .?" En la universidad, se planteaba la cuestión: "¿Entraré en la escuela para graduados . . .?".

En épocas anteriores, poseer un título universitario era una garantía de hallar un lugar en la sociedad. Pero en la moderna revolución técnica, un título universitario ya no es el medio de ascender a los sitiales elevados de la sociedad. El avance supone un continuo proceso de preparación y repreparación profesional para estar a la par de las nuevas técnicas y el nuevo conocimiento creados. En resumen, mucho de la alienación de la juventud fue una reacción contra la revolución social que se había producido en su propio estatus.

4) *La guerra de Vietnam.* Si hubo algún factor que haya actuado de catalizador de las tensiones sociales en los Estados Unidos, y quizás en el mundo, ese fue la guerra de Vietnam. Esta guerra no tiene parangón en la historia norteamericana. Fue sentida como moralmente ambigua, si no dudosa, por una gran parte, tal vez la mayoría, de la población. Y en la conducción de la guerra surgió un crítico problema de credibilidad que amenazó a la legitimidad misma del cargo de presidente.

En la mayoría de los países se distingue entre la nación y el gobierno en ejercicio. Uno puede oponerse a un *gobierno,* pero sin poner en tela de juicio la fidelidad a la *nación.* En los Estados Unidos esta distinción nunca ha sido necesaria, como reflejo de un vasto consenso. Sin embargo, durante la guerra de Vietnam el repudio al gobierno llevó a muchos a repudiar la nación.

Comenzó como una cuestión de credibilidad. Esta cuestión se planteó al principio porque el optimismo oficial del gobierno de Johnson (particularmente durante 1964 y 1965) fue cada vez más desmentido por los hechos. Las decisiones de aumentar el número de tropas (hasta un total de medio millón de norteamericanos), bombardear el Norte y negarse a negociar fueron continuamente justificadas sobre la base de que "un paso más" llevaría a los Estados Unidos a la victoria. En cierta medida, la personalidad del presidente Johnson fue un factor, en cuanto su sigilo originó muchas decepciones. En un punto se puso en peligro la credibilidad del Consejo de Asesores Económicos como fuente de datos sobre la economía, porque el presidente ocultó al Consejo información sobre los gastos en Vietnam, como consecuencia de lo cual las estimaciones públicas del Consejo engañaron a la comunidad empresaria.

Pero no fue solamente un problema de credibilidad. Se planteó también la cuestión moral de unos medios desproporcionados con respecto a los fines. El bombardeo masivo, la devastación de grandes zonas, los tras-

lados de población y el gran número de muertos pusieron sobre el tapete problemas morales esenciales que el gobierno eludió en un todo.

El elemento final de la *dégringolade* de la política de Johnson fue la evidente impotencia de la estrategia militar. Los bombardeos fueron en gran medida ineficaces. La táctica de "búsqueda-y-destrucción" extendió las líneas norteamericanas y dejó vulnerables a las ciudades en la abrumadora ofensiva Tet, que surgió simultáneamente casi en cien puntos.Para la derecha norteamericana, esta impotencia era especialmente exasperante. Por ello exigió –como hizo el general Curtis Lemay, candidato a vicepresidente en la fórmula de Wallace para la campaña electoral de 1968– la extensión de los bombardeos aéreos y la destrucción de Haiphong, con el argumento de que sólo con acciones aún más masivas podría ganarse la guerra. Pero el gobierno no siguió este derrotero, por la razón de que una nueva intensificación bélica del lado norteamericano habría sido compensada con un incremento igual de soldados de Vietnam del Norte y de armas soviéticas. Pero esta misma admisión no hizo más que fortalecer la sensación del estancamiento y de la impotencia norteamericana.

Para los jóvenes, la guerra de Vietnam fue la fuente más directa de alienación. El enrolamiento creciente aumentó la preocupación por las carreras y el futuro. El servicio en las fuerzas armadas fue considerado en el mejor de los casos como una pérdida de años, y en el peor como complicidad inmoral. Impotentes para influir en el curso de la política nacional –o al menos eso pensaban– dirigieron su furia contra la universidad como un símbolo de la sociedad.

La guerra produjo un extrañamiento de una gran parte de la élite futura con respecto a la sociedad. Si este extrañamiento puede ser superado, es una de las grandes cuestiones que se plantean con respecto a la fuerza futura –y la voluntad– de Estados Unidos como gran potencia.

Las revoluciones estructurales

En el examen de cualquier sociedad se corre el riesgo de dejarse seducir por lo transitorio y tumultuoso. Estos problemas acaparan nuestras energías y nuestras pasiones; nos absorben en el presente. Algunos de estos problemas están cargados de consecuencias para el futuro; otros arden espectacularmente, pero pronto quedan reducidos a cenizas.

Todo examen significativo de una sociedad debe tratar de identificar los elementos más profundos y persistentes, que son las fuerzas que dan forma a la sociedad. Estas se dan en tres ámbitos: los valores, que son los elementos legitimadores de la sociedad; la cultura, que es el acervo del simbolismo y la sensibilidad expresivos; y la estructura social, que es el conjunto de ordenamientos sociales atinentes a la distribución de las personas en ocupaciones y en el orden político, y a la asignación de recursos para satisfacer las necesidades sociales establecidas. Me ceñiré a las corrientes profundas de la estructura social, y de nuevo, necesariamente tendré que ser esquemático.

De los cuatro principales cambios estructurales de la sociedad, el primero es la transformación demográfica, el segundo la creación de una sociedad nacional, el tercero el surgimiento de una sociedad comunal, y el cuarto el desarrollo de una sociedad postindustrial. Se han producido todos simultáneamente. Es la conjunción sincrónica de estas múltiples revoluciones lo queha engendrado tantas tensiones en la sociedad.

La transformación demográfica

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta 1970 hubo tres principales cambios demográficos en los Estados Unidos. El primero fue un gran crecimiento de la población, el segundo la rápida urbanización del país, y el tercero la transformación racial de las ciudades principales de las grandes zonas urbanas.

En la década que va de 1950 a 1960, la población aumentó casi en 28 millones de personas, cifra tan grande como todo el aumento de población que hubo en las *siete* décadas que van de 1790 a 1860. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta 1970, la población pasó de 140 millones a 200 millones, un aumento de más del 42 por ciento en menos de un cuarto se siglo. Nacieron 90 millones de niños; restando los decesos, el incremento neto fue de 60 millones.

En la primera mitad del siglo XIX, el aumento medio de la población, por década, fue de un 25 por ciento. Los aumentos posteriores a la Segunda Guerra Mundial fueron de un 20 por ciento por década. Sin embargo, sociológicamente, hubo dos diferencias entre el período anterior y el posterior. Una fue el cambio de escala. El aumento de población de 5 a 7 millones entre 1800 y 1810 fue grande para el país, en términos porcentuales. Pero el crecimiento de 150 a 180 millones de 1950 a 1960, aunque porcentualmente menor, representó un enorme cambio de escala. La segunda diferencia fue el cambio en la estructura institucional. Los primitivos incrementos de población fueron en gran medida fragmentarios, en el sentido de que las nuevas unidades simplemente extendieron la cadena de la sociedad en diferentes direcciones espaciales. Los nuevos aumentos fueron *primordiales:* se produjeron encima de la población existente y agregaron nuevas interdependencias.

El crecimiento concentrado de la población se combinó con un hecho extraordinario y en gran medida inadvertido: una revolución en la esfera de la productividad agrícola. De 1900 a mediados del decenio de 1940, la productividad agrícola había aumentado irregularmente a una tasa de aproximadamente un 2 por ciento. Durante la Segunda Guerra Mundial, en gran parte bajo el estímulo de la demanda, pero más aún por el nuevo y extensivo uso de fertilizantes y nitratos, la productividad en las granjas aumentó en un 6 a 8 por ciento anualmente. Como resultado de esto, más de 25 millones de personas abandonaron el campo en un cuarto de siglo y se trasladaron a las ciudades[5]

[5] Una consecuencia de ello fue la gran reducción en el número de aparceros negros: de unos 4 millones a 500.000. Y estos también se dirigieron a las ciudades.

Como consecuencia de estos cambios demográficos (además de la reducción en el número de mineros del carbón), grandes sectores del centro del país, desde las Dakotas hasta Texas occidental, perdieron población. Las familias se trasladaron a los "bordes" de la nación. De los 3.000 condados de Estados Unidos, 1.000 perdieron población en el período comprendido entre 1960 y 1970, y los que aumentaron fueron sobre todo los centros metropolitanos urbanos de las costas y los Grandes Lagos.

Una sociedad de consumo elevado, construida sobre una infraestructura compleja, crea grandes demandas nuevas de servicios, como atención médica, campos de juegos, escuelas y transporte. Se ha estimado (por la Asociación del Plan Regional de Nueva York) que se requieren 18.000 dólares por persona, como costo de capital, para suministrar servicios de infraestructura: caminos, desagües, agua, escuelas, viviendas, etc. Más del 40 por ciento de la población posterior a la guerra tenía menos de 20 años de edad. El aumento de este gran contingente, más las migraciones impulsadas por la revolución agrícola, da una idea de las enormes inversiones de capital y otros costes sociales que se requirieron para absorber los grandes cambios de población en el cuarto de siglo que siguió a la Segunda Guerra Mundial.

Si hubo una "explosión" demográfica, también hubo, por así decir, una "implosión" demográfica, un amontonamiento de la población en las zonas metropolitanas. En 1970, alrededor del 70 por ciento de la población vivía en zonas urbanas. (Para 1980, el 75 por ciento de los habitantes de Estados Unidos residirán en zonas urbanas. Habrá 165 ciudades con una población de 100.000 o más habitantes, mientras que había 100 en 1960. Como consecuencia de esto, el número de automóviles en circulación pasará de 59 millones en 1960 a 120 millones en 1980.) Dentro de las ciudades centrales hubo cambios igualmente importantes. De 1960 a 1966 se produjo una *disminución absoluta* en la población blanca de las ciudades centrales (en un 0,3 por ciento); la población blanca de los suburbios aumentó en el 21,3 por ciento. En el mismo período, la población no blanca de las ciudades centrales aumentó en un 23,9 por ciento, y en los suburbios en un 10,1 por ciento.

Aunque el índice de natalidad comenzó a disminuir después de 1956, ha continuado el aumento de la población de Estados Unidos. Entre otras razones, porque hubo menos solteras. En 1950 aproximadamente el 15 por ciento de las mujeres nunca se habían casado; dos décadas más tarde, solo el 7 por ciento habían permanecido solteras. Además, porque hubo un aumento de la inmigración, particularmente después de la reforma de la ley de inmigración en 1965 para permitir la entrada legal al país de unas 400.000 personas por año. Y finalmente, a causa del *"boom"* de la posguerra, la base misma de la población se expandió. Aunque el *índice* de crecimiento ha disminuido, es probable que para el año 2.000 la población de Estados Unidos llegue a unos 280 millones.

La sociedad nacional

En el cuarto de siglo siguiente a la Segunda Guerra Mundial Estados

Unidos se convirtió por primera vez en una sociedad nacional. Hacía mucho que era una "nación" en el sentido de que adquirió una identidad nacional y un simbolismo nacional. Pero solo en ese período, a causa de la revolución en la comunicación y los transportes, Estados Unidos llegó a ser una *sociedad* nacional, en el sentido fundamental de que los cambios que se operaban en una sección de la sociedad comenzaron a tener un efecto inmediato y repercusivo en todas las otras.

Podemos comprender esta transformación comparándola con un cambio anterior, a saber, la aparición de una economía nacional. Entre 1910 y 1930, Estados Unidos se convirtió en una efectiva economía nacional; pero tenía pocos mecanismos institucionales para habérselas con una economía de esta vastedad. En una visión histórica retrospectiva, el significado descollante del *New Deal* fue la creación de instituciones para sustentar y administrar una economía nacional. Lo que hizo Franklin D. Roosevelt fue hacer corresponder la escala de las actividades económicas con una nueva escala política. Los mercados financieros fueron regulados por un SEC (Securities and Exchange Commission); las actividades sindicales y las relaciones laborales por un NLRB (National Labor Relations Board); la fuga de capitales, por controles de cambio y el abandono del patrón oro; el mantenimiento del nivel de ocupación, por la aplicación de políticas fiscales y la financiación de déficits por el gobierno.

El surgimiento de la sociedad nacional después de la Segunda Guerra Mundial planteó problemas sociales para los cuales no había mecanismos institucionales correspondientes a escala nacional. Y uno de los problemas que han acosado al orden político es que los gobiernos de Kennedy, Johnson y Nixon fracasaron extrañamente en el esfuerzo de crear tales mecanismos, sobre todo en las esferas que refuerzan las condiciones de vida: la salud, la educación, las oportunidades sociales, la recreación y el uso de la tierra.

Hay tres grandes problemas que podemos identificar como una consecuencia del surgimiento de una sociedad nacional.

Primero, está el hecho de que los problemas sociales han adquirido un alcance nacional. La facilidad de la migración por todo el país y la variabilidad en las condiciones añaden cargas a zonas particulares. Podemos observar esto en el crecimiento de las nóminas de asistencia social de la ciudad de Nueva York. En 1959 había 240.000 personas en las nóminas, a un coste de 325 millones de dólares. Para 1968, casi un millón de personas figuraban en las nóminas, a un costo de 1.700 millones de dólares. Sin apoyo nacional, Nueva York debe soportar sobre sus hombros a gran parte del país.

En segundo lugar, la actual estructura administrativa es inadecuada. Estados Unidos se compone de 50 estados que, según la Constitución, son los responsables de la salud, la educación y el bienestar de sus ciudadanos. Pero en una sociedad nacional, ¿cuál es la justificación de pequeñas entidades como Rhode Island, Delaware, New Jersey y Maryland, que tienen pequeñas bases fiscales, cuya población tiende a trabajar en otros estados y cuyos costos de administración son elevados? En el otro extre-

mo de la escala hay 80.000 municipalidades en los Estados Unidos, cada una de las cuales tiene sus propios impuestos y poderes soberanos. Esto no es descentralización, sino desorden. El hecho extraordinario es que, si bien Estados Unidos tiene la economía más moderna del mundo, su estructura política sigue teniendo el mismo carácter que en la época de los Tudor, es anticuada y está abrumada por una multiplicidad de jurisdicciones que se entrecruzan: municipios, condados y ciudades, más entidades especiales como los distritos sanitarios, distritos de parques, distritos de alcantarillados, distritos de aguas, etc. La ausencia de una estructura administrativa eficiente ha sido en sí misma un elemento que ha contribuido a la incapacidad de las ciudades o regiones para llevar a cabo una planificación efectiva.

En tercer lugar, tenemos el ascenso de la política plebiscitaria. En Estados Unidos ha habido un eclipse de la distancia espacial. Una de las consecuencias de esto es la conversión de Washington en la palestra central de todas las disputas políticas y la movilización de las presiones en un solo campo.

Si comparamos la historia de Estados Unidos con la de Europa, probablemente haya habido más violencia laboral en América que en cualquier país del continente europeo. Disponemos de pocas estadísticas, pero si tomamos indicadores toscos como el número de personas muertas, el número de veces que se ha llamado a las tropas, el número de huelgas y de días-hombre perdidos, es evidente, creo, que ha habido más violencia en Estados Unidos, pero con menos efectos políticos e ideológicos que en Europa. Una de las razones de esto es que en los Estados Unidos, a diferencia de Europa, mucha de esa violencia se produjo en la periferia de la sociedad, no en su centro y se necesitó mucho tiempo para que esos efectos se afirmaran. Hoy, los problemas laborales han sido institucionalizados. Pero subsisten otros problemas rebeldes. Y las posibilidades de la "política de movilización", de organizar presiones directas, son elevadas. Para hacer una comparación: en 1894, en medio de una severa depresión económica, un grupo de parados, los llamados "el Ejército de Coxey", comenzó una marcha sobre Washington desde Massillon, Ohio. Partieron diez mil hombres, pero cuando llegaron a Washington, unas semanas más tarde, sus filas habían raleado hasta quedar un puñado. En 1962, Martin Luther King y A. Philip Randolph llamaron a una marcha sobre Washington; a la semana, casi un cuarto de millón de personas habían acudido a la capital de la nación.

Puesto que los conflictos políticos tienden a multiplicarse, por razones que examinaremos en la sección siguiente, el aumento de la posibilidad de la presión de masas como medio por el cual cualquier grupo puede lograr sus demandas se convierte en una fuente adicional de tensión estructural en el sistema. Y puesto que las posibilidades de violencia han sido endémicas en el sistema, el surgimiento de una sociedad nacional ha creado una nueva fuente de grandes tensiones.

La sociedad comunal

La formación de una sociedad comunal deriva del desarrollo de la

adopción pública de decisiones fuera del mercado, y de la definición de los derechos sociales en términos grupales (más que individuales). En escala, ambas son distintivamente nuevas en el escenario norteamericano, y ambas plantean nuevos tipos de problemas a la sociedad. Por adopción pública de decisiones fuera del mercado entiendo sencillamente la aparición de problemas que deben ser resueltos por las autoridades públicas, no por el mecanismo del mercado. El trazado de caminos, la planificación de ciudades, la organización de la atención sanitaria, la financiación de la educación, la eliminación de la contaminación ambiental y la construcción de casas son asuntos de interés público. Nadie puede *comprar* su parte de "aire puro" en el mercado; es menester apelar a mecanismos comunales para combatir la contaminación.

La virtud del mercado es que dispersa la responsabilidad. Cuando se llega a una "decisión" por las múltiples elecciones de miles o millones de consumidores individuales que actúan independientemente en el mercado, no hay ninguna persona o grupo de personas a las cuales acusar por esas decisiones. Si un producto no se vende o si hay un cambio en los gustos, y compañías y hasta industrias enteras quiebran por tales decisiones del mercado, no puede atribuirse a ningún grupo particular la carga de la responsabilidad. Pero en el caso de las decisiones públicas ajenas al mercado la situación es en todo diferente. Las decisiones son visibles, y se sabe a quién acusar. En efecto, la toma de decisiones se vuelve "política" y sujeta a todas las presiones directas múltiples de la adopción política de decisiones.

El simple quid de la cuestión es que, a medida que la adopción pública de decisiones fuera del mercado se hace más necesaria, pues hay tareas que el individuo no puede llevar a cabo por sí mismo, tales mecanismos nuevos multiplican las potencialidades de los conflictos comunitarios y grupales. Cuando se "carga" al orden político con una cantidad cada vez mayor de problemas políticos, cuando la vivienda, la salud, la educación, etc., se convierten en temas políticos, las tensiones se combinan. La sencilla predicción que hice por primera vez en el informe de la comisión sobre el Año 2000 (1967) fue que en los próximos años habrá cada vez más conflictos grupales en la sociedad.

Cuando hablo de derechos grupales, me refiero a las demandas a la comunidad que se deciden sobre la base de la pertenencia a grupos, más que de los atributos individuales. El sistema valorativo norteamericano ha sido predicado sobre la base del logro individual y la igualdad de oportunidades dada a los individuos. En el pasado, se ha reconocido un carácter colectivo a diversos grupos funcionales (por ejemplo, los sindicatos), y se han otorgado derechos al grupo (por ejemplo, una tienda sindical). Pero estos grupos son asociaciones voluntarias, y una persona pierde esos beneficios cuando cambia de estatus. Los problemas recientes derivan de las reclamaciones de derechos de los negros como "propiedad" de su raza. El hecho paradójico es que el argumento usado por los abogados negros ante el Tribunal Supremo en 1954 fue que el lema "separados pero iguales" era discriminatorio y que los negros tenían derecho a ser tratados

como *individuos* (y a lograr la igualdad sobre esta base), y no como *categoría.* Pero la lentitud de la integración y el carácter psicológico perentorio de una identidad grupal han modificado la naturaleza de las demandas de los negros. Los negros han pasado de reclamar la igualdad de oportunidades a reclamar la igualdad de resultados. Y esto solo puede obtenerse, arguyen, mediante cuotas especiales, alquileres preferenciales, educación compensatoria, etc.

La demanda de derechos grupales aumentará en la sociedad, porque la vida social se organiza cada vez más sobre bases grupales. La necesidad de hallar legitimaciones filosóficas y mecanismos políticos para evaluar estas demandas en conflicto será otra fuente de tensiones en la sociedad de los próximos años.

La sociedad postindustrial

En una sociedad postindustrial –la cual, sostengo, solo está comenzando a surgir ahora– podemos observar cambios fundamentales en el sistema de estratificación, principalmente en las bases de las posiciones de clase y en los modos de acceso a tales posiciones.

En mi último libro exploré cinco dimensiones diferentes de una sociedad postindustrial[6]. Permítaseme señalar aquí sólo dos de ellas. La primera es el carácter fundamental del conocimiento teórico como fuente de innovaciones y del análisis de políticas en la sociedad.

La universidad, puesto que es el lugar donde se codifica y somete a prueba el conocimiento teórico, se ha convertido en forma creciente en una institución primaria de la sociedad. En esta medida, ha cargado sobre sí tareas mayores que las que ha tenido que llevar a cabo en su larga historia. Debe mantener un rol desinteresado con respecto al conocimiento, y sin embargo ser el principal organismo de servicios de la sociedad, no sólo en la preparación de las personas, sino también como fuente de asesores de políticas.

El segundo cambio es el paso de una sociedad productora de bienes a

---

[6] *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (Madrid, Alianza Editorial, 1976). Es menester hacer notar el hecho de que una sociedad postindustrial no "desplaza" a una sociedad industrial, ni siquiera a una sociedad agraria. Los alimentos son todavía el fundamento de toda sociedad, pero lo que significó la creación de la industria fue la posibilidad de reducir el número de personas que trabajan en la agricultura y aumentar el rendimiento mediante los fertilizantes químicos. Una sociedad postindustrial agrega una dimensión, particularmente en la administración de datos e información, que son elementos necesarios en una sociedad compleja. Podemos ver las diferencias en las estructuras sociales –se trata de tipos ideales– en la siguiente esquematización:

	Preindustrial	*Industrial*	*Postindustrial*
Recursos	Materias primas	Energía	Información
Modo	Extractivo	Fabricación	Procesamiento
Tecnología	Trabajo intensivo	Capital intensivo	Conocimiento intensivo
Propósito	Juego contra la naturaleza	Juego contra la naturaleza fabricada	Juego entre personas

una sociedad de servicios. En Estados Unidos, en 1970 aproximadamente el 65 por ciento de la fuerza de trabajo estaba empleada en los servicios. Pero el hecho fundamental es la importancia descollante asignada a los servicios técnicos y profesionales, y a los servicios humanos. Y es la expansión de estos sectores lo que explica la transformación esencial en la estructura de ocupaciones de la sociedad[7].

En los aspectos más fundamentales, una sociedad postindustrial empieza por remodelar a todas las economías modernas. La importancia asignada a la educación como el modo de acceso a la capacidad y el poder, el papel de la decisión técnica y los conflictos entre los grupos de capacidades y las nuevas élites (por ejemplo, entre la comunidad científica y los militares) presagian nuevos géneros de dificultades para las sociedades occidentales avanzadas, y en particular para los Estados Unidos.

El futuro a corto y a largo plazo

Los problemas inmediatos que tenía ante sí la sociedad de fines del decenio de 1960 eran la cuestión de los negros y la alienación de la juventud sensible. En la década de 1970, sin embargo, los problemas manifiestos del decenio anterior –los negros y la juventud– han menguado.

La aspiración de los negros era y es aún su inclusión en la sociedad, aunque muchos desean verla realizada en sus propios términos (por ejemplo, una educación adaptada a las "necesidades de los negros"), y el problema sigue siendo la transferencia de recursos para satisfacer esas necesidades.

El estado de espíritu de la juventud era más difuso e incipiente. No adhería a ninguna ideología coherente, como no fuera –para muchos de los pertenecientes a las universidades de élite– el ataque generalizado contra los valores prevalecientes de la clase media, que, en términos burgueses, eran la gratificación postergada, las restricciones psicológicas y los modos racionalistas y tecnocráticos de pensamiento. Un pequeño número se alienó completamente y estuvo dispuesto hasta a formar "guerrillas urbanas", en un esfuerzo para destruir la sociedad. El contingente juvenil, en su conjunto, está pasando ahora por el ciclo de edades. Y se está preocupando por los problemas del trabajo y la familia. En conjunto, son más liberales que sus padres, pero no revolucionarios.

Los problemas ocasionados por los cambios estructurales en la vida norteamericana subsisten. Entre ellos se cuentan la reorganización de la estructura administrativa gubernamental de la sociedad; la elaboración de políticas sanitarias, educacionales y de bienestar social adecuadas a una sociedad nacional; y la elaboración de una vasta política para la ciencia

---

[7] Un extenso examen del papel de los servicios humanos se hallará en Alain Garther y Frank Riessman, *The Service Society and the Consumer Vanguard* (Nueva York, Harper & Row, 1974).

y la investigación y desarrollo que permita promover los mejores aspectos de una sociedad postindustrial. Sin estas soluciones, la futura vida política de la sociedad será más difícil.

Pero además de estos, hay cuatro problemas más generales, de los cuales esta sociedad inquieta solo ha comenzado a tomar conciencia y aún debe enfrentar.

La relación de la democracia con el imperio. Después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos ya no pudo volver a su rango anterior de poder parroquial, cuya vida nacional estaba dominada (como en el decenio de 1920 y antes) por la mentalidad de pequeña ciudad que había prevalecido durante tanto tiempo. Apareció una nueva visión metropolitana y mundial, y la política norteamericana fue modelada cada vez más por consideraciones imperialistas. Estados Unidos se convirtió en un poder imperial menos por motivaciones económicas que por el hecho de que, por ser la potencia más fuerte, fue arrastrada (y acudió) a la consiguiente pugna en todas las zonas del mundo. Así, Estados Unidos comenzó a ejercer una influencia predominante, si no la hegemonía.

En tiempos agitados es instructivo leer a Tucídides; en este caso, nos sorprende la situación de Atenas después de las guerras médicas. Tucídides planteó el problema de una democracia que opta por el imperio, en lugar de retirarse a un papel provincial[8]. Aunque no hay semejanzas exactas, los problemas de Atenas y la Confederación de Delos recuerdan extraordinariamente la situación de Estados Unidos frente a sus propios aliados, y sus problemas ante el bloque soviético (espartano). Pero el problema real es si una democracia, potencialmente hendida por la discordia entre facciones, puede mantener su unidad, especialmente en la derrota, o si aun en la victoria puede mantener un papel expansivo como líder y protector de otros Estados sin caer (como Cleón, el sucesor de Pericles, y a quien podemos comparar con Lyndon Johnson) en las tentaciones de los riesgos en gran escala.

Un papel imperial es difícil de mantener para cualquier nación, pues significa la inversión de recursos en gran escala, de hombres y riquezas, que, si no son compensados con beneficios, causan profundas tensiones internas. La relación entre la democracia y el imperio es especialmente difícil, y puede verse en forma creciente que el papel imperial no es adecuado a los Estados Unidos, como estructura política y estilo nacional.

La creación de una nueva élite política. Una élite, a lo sumo (como

---

[8] Se encuentra también en Tucídides, especialmente en su descripción de los sucesos de Corcira, una advertencia sobre lo que ocurre en cualquier sociedad cuando la violencia desencadena las pasiones civiles. "En la confusión que reinó entonces en la vida de las ciudades, la naturaleza humana, siempre rebelde contra la ley y ahora patrona de ella, se manifestó alegremente sin freno en sus pasiones, sin respeto por la justicia y enemiga de toda superioridad; pues la venganza no habría sido puesta por encima de la religión y la ganancia por encima de la justicia, de no haber sido por el fatal poder de la envidia". *The Peloponesian War* (Nueva York, Modern Library, 1934), p. 191.

en un orden establecido), sirve como fuente de autoridad moral y sabiduría política. Lo importante con respecto a Estados Unidos en la década y media siguiente a la Segunda Guerra Mundial fue que surgió una élite política más o menos coherente, que proporcionó un liderazgo firme en el campo de la política exterior.

Se define a veces una élite por su posición estructural en una sociedad, pero el hecho de que los hombres posean poder económico, político o militar, o estén en la cúspide de una organización, no significa necesariamente que sean una élite, en el sentido de que de ello se desprenda su liderazgo. En los Estados Unidos, la élite que surgió fue definida más por su visión –una visión cosmopolita y mundial– que por su posición estructural solamente. Hombres como el general Marshall, Henry Stimson, John McCloy, Robert Lovett, Dean Acheson, Douglas Dillon y otros de los pertenecientes al "círculo dominante en la política exterior" provenían principalmente de la comunidad financiera de Nueva York, pero no fueron sus *intereses* lo que los definía como élite, sino su carácter y juicio. La consideración importante era que sus opiniones tenían peso porque eran respetadas. La reciprocidad entre el juicio y el respeto es una condición necesaria para que las decisiones políticas sean atemperadas por el peso de la opinión de la élite.

La política exterior norteamericana después de la Segunda Guerra Mundial estuvo orientada primariamente hacia Europa porque las tareas de la reconstrucción eran allí más necesarias. Pero las políticas que se aplicaron, principalmente el Plan Marshall, también surgieron por la experiencia y los intereses de esos hombres en los asuntos europeos. Nunca hubo una élite similar, con una experiencia y un juicio comparables, en los asuntos de Asia, y de esta carencia derivan, en esa medida, los fracasos de la política exterior norteamericana.

En la última década, la influencia de esa importante élite política ha estado esfumándose, y no ha surgido ninguna élite comparable que calibrara las decisiones políticas y brindara una fuente de juicio. El gobierno de Kennedy trató deliberadamente, con su jactancia e impulsividad, de constituirse en tal élite, y entre los intelectuales y los jóvenes ganó adeptos entusiastas, si no autoridad moral. Pero esto terminó en la guerra de Vietnam[9].

Si atendemos a la sabiduría de un Bagehot, la existencia de tal élite es un elemento necesario para la creación de una autoridad política en la sociedad. Sin tal élite, se planteó el problema del liderazgo autorizado. Dadas las divisiones de la sociedad, la cuestión de si puede surgir una élite es discutible.

---

[9] Sería más exacto decir que la guerra de Vietnam desacreditó a la naciente élite política que estaba surgiendo en el decenio de 1960. Como dice, sin elegancia pero sucintamente, uno de mis colegas de Harvard, que fue un importante asesor gubernamental: "Perdimos la oportunidad. Hubo la posibilidad de crear una clase dirigente estable como en Gran Bretaña, pero todo acabó". Dígase lo que se diga sobre la exactitud fáctica de su reportaje, el hecho del fracaso está resumido en el sarcástico título del libro de David Halberstam: *Los mejores y los más brillantes.*

¿Fracaso del liberalismo? En considerable medida, la política social liberal estuvo asociada al surgimiento del keynesianismo y la planificación macroeconómica. Así como el *New Deal* fue el refugio, en gran medida, de jóvenes abogados a causa del papel de organismos reguladores (donde los padrinos simbólicos fueron Felix Frankfurter y la Escuela de Derecho de Harvard), la Nueva Frontera y la Gran Sociedad, en sus primeros días, estuvieron asociadas con economistas y expertos en ciencias políticas.

Bajo la conducción de Walter Heller, el Consejo de Asesores Económicos fue transformado en un cuerpo profesional cuyo consejo sobre adopción de decisiones, particularmente después del resonante éxito económico de la reducción de impuestos en 1962 adquirió gran influencia sobre el gobierno. Pero los economistas eran más que economistas. También se hicieron administradores. La "revolución de McNamara" en el Pentágono, por ejemplo, fue principalmente obra de economistas conducidos por Charles Hitch.

En años recientes ha habido un creciente escepticismo sobre la capacidad de los economistas para manejar la economía. En Inglaterra, durante el decenio de 1960 el gobierno laborista, pese al consejo de una serie de distinguidos economistas, como Nicholas Kaldor y Thomas Balogh (una "plaga de economistas", los ha llamado Michael Postan), fue incapaz de resolver las dificultades británicas. El profesor John Vaizey, economista laborista inglés, al escribir sobre la "incoherencia del pensamiento poskeynesiano", termina con pesimismo: "Con pesar, creo, debemos concluir que dirigir ordenamente una economía tal vez esté más allá del poder de análisis de los economistas actuales". En Estados Unidos, la política fiscal, la herramienta del keynesianismo, comenzó a perder su lustre mucho antes de la recesión del decenio de 1970.

En política social, particularmente en los Estados Unidos, el informe de los científicos sociales es aún más sombrío. En las esferas de la educación, el bienestar y la planificación social, los expertos en ciencias sociales han comenzado a admitir, con renuencia, que los problemas son más complejos de lo que pensaban. El fracaso del liberalismo, pues, es en parte un *fracaso de conocimiento.* Esta no es una respuesta al gusto de la nueva izquierda, que aún aboga por las soluciones sencillas. Pero esta falta de conocimiento es también una fuente de desorden y preocupación intelectuales cuando se comprende que una gran sociedad compleja, especialmente una sociedad que necesariamente debe estar orientada hacia el futuro, necesita de la planificación social para hacer frente a la avalancha del cambio social.

La revolución de la participación. Lo que es evidente en todas partes es una rebelión de toda la sociedad contra la burocracia y el deseo de participación, tema que suele resumirse en la frase: "las personas deben tener la posibilidad de influir en las decisiones que afectan a sus vidas. . ."

Esta agitación que viene de abajo toma muchas formas. En parte, es una revuelta contra la idea de una meritocracia en la que sólo el logro técnico es el criterio para la ubicación en la sociedad; en parte (como en

el caso de los negros), es una forma de autoafirmación comunitaria.

En considerable medida, los gobiernos demócratas del decenio de 1960 llegaron lejos en la creación de nuevas formas sociales para hacer participar a la gente en las decisiones cruciales. El programa para combatir la pobreza llamó a la creación de grupos de acción comunitaria. (En Nueva York, por ejemplo, se crearon 26 consejos comunitarios de vecindades por el programa contra la pobreza, que se convirtieron en la fuente de una nueva base política –principalmente para el alcalde Lindsay– en la ciudad.) El programa de construcción de viviendas "Ciudades Modelo" llamó a la participación comunitaria en la planificación de nuevas vecindades. Los grandes programas de Salud Mental Comunitaria solicitaron la participación de organismos locales en la planificación de políticas y programas. En la educación, los programas de descentralización han ampliado en muchas ciudades el ámbito del control comunitario.

En grado considerable, la revolución de la participación es una forma de reacción contra la profesionalización de la sociedad y contra la emergente adopción tecnocrática de decisiones de una sociedad postindustrial. Y toda sociedad industrial avanzada tendrá que enfrentarse con este fenómeno. Lo que comenzó hace años en las fábricas, a través de los sindicatos, se ha extendido ahora a la vecindad, a causa del empuje de la sociedad comunal, y en los años próximos se extenderá también a las organizaciones.

Pero la "democracia participatoria" no es la panacea que creen sus partidarios, como no lo eran los anteriores esfuerzos tendentes a crear mecanismos políticos plebiscitarios (por ejemplo, la iniciativa, el referéndum y la revocación). A pesar de todo el furor por la democracia participatoria, es curioso que pocos de sus propulsores hayan reflexionado, en el nivel más elemental, sobre el significado de esos cambios. Ciertamente, si los individuos han de influir en las decisiones que afectan a sus vidas, entonces los segregacionistas del Sur tendrían derecho a excluir a los negros de las escuelas. Pero habría que decir que el Sur no es una entidad política independiente, sino que forma parte de un organismo político mayor, y por ende debe respetar las normas morales de la sociedad. Análogamente, ¿debe permitirse a un grupo vecinal vetar un plan de urbanización que tome en cuenta las necesidades de un cuerpo político más vasto?[10]

En resumen, la democracia participatoria es una manera más de plantear los problemas clásicos de la filosofía política: o sea, ¿quiénes deben tomar las decisiones, en qué niveles de gobierno, qué tipo de decisiones y para unidades sociales de qué tamaño? No hay respuestas tajantes a estas cuestiones. Pero las tensiones subsisten y se exacerbarán.

Toda estimación de la capacidad de una sociedad para resolver sus

[10] En 1974, los residentes irlandeses de Boston del Sur se opusieron violentamente al plan de transporte de escolares para la integración racial alegando que la disolución de las escuelas vecinales provocaría también la disolución de las vecindades tradicionales. ¿Deben los bostonianos del Sur tener el derecho de influir en las decisiones que afectan a sus vidas?

problemas depende, como sabemos por una larga serie de manuales políticos, desde Tucídides hasta Maquiavelo, de la calidad de sus líderes y el carácter del pueblo. Prestando toda la atención a las fuerzas sociales, sólo un tonto diría (como han dicho algunos marxistas, por ejemplo, Georgi Plejanov) que el individuo no cuenta y que la historia hace aparecer el líder apropiado a la situación. Como señaló Sidney Hook en *El héroe en la historia,* hay "hombres que hacen época", así como hombres memorables, y el hombre que hace época puede cambiar la historia. Fue la voluntad inconmovible de Lenin y su sentido táctico de la oportunidad lo decisivo para la victoria de las fuezas bolcheviques en octubre de 1917. En una escala diferente, fue la fuerza de la autoridad de Charles de Gaulle la que conjuró la amenaza de que el ejército francés se apoderara del poder en Argelia en 1958, cuando un Guy Mollet sin duda hubiera vacilado. Por ello, una de las variables imponderables, pero decisivas, en la próxima década es el carácter de los líderes.

Pero la facultad de intervenir en los sucesos y de controlarlos depende del contexto en que uno vive. Lo decisivo para el resto del siglo es que el contexto de la decisión ya no es el ámbito nacional, por poderosa que parezca una nación. Hemos pasado completamente a la economía mundial. Es esto lo que pone en el tapete la cuestión de la capacidad de la sociedad norteamericana para resolver sus propios problemas en la próxima década.

II

En estudios futuristas hemos hecho una distinción –arbitraria, sin duda– entre *predicción* y *pronóstico.* La predicción es establecer "sucesos puntuales", esto es, que algo ocurrirá en determinado tiempo y lugar. El pronóstico es la identificación de contextos estructurales, de los cuales surgen problemas, o de las tendencias que pueden realizarse. Un conjunto de sucesos –que es lo que se trata de predecir– es a menudo la conjunción de tendencias estructurales con contingencias particulares. Puesto que tales contingencias no son pronosticables (no pueden ser sometidas a reglas o formalizadas en un algoritmo), para hacer predicciones podemos invocar "datos" (información confidencial), conjeturas sagaces o sabiduría, pero no una metodología sociológica. En síntesis, podemos considerar condiciones, no factores precipitantes; estructuras, no contingencias. Esta es la limitación de todo pronóstico, si no de todo análisis.

En las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial, los principales contextos estructurales que condicionaron el surgimiento de problemas sociales en Estados Unidos fueron, como señalé antes, la creación de una sociedad nacional como nuevo escenario de decisiones y conflic-

tos para las fuerzas internas, y el repentino y violento lanzamiento de los Estados Unidos a un papel descollante en la sociedad política mundial cuando asumió un papel de vigilancia en Asia, Africa y el Medio Oriente que británicos y franceses habían perdido. A principios de la década de 1970 no había resuelto ninguna de las cuestiones de la sociedad nacional, en particular la creación de sistemas nacionales para abordar los problemas de la salud pública, la educación y el bienestar; y había iniciado una retirada precipitada de su papel anterior como potencia política suprema en *todas* las partes del mundo. Pero lo que se iba haciendo más evidente, para esa década y los años posteriores a ella, era que el contexto estructural de las decisiones se estaba ampliando y que las decisiones concernientes a la mayoría de las cuestiones significativas que se le presentaban a la sociedad, en particular las económicas, ya no estaban exclusivamente en manos de Norteamérica.

En esta sección deseo examinar los dos cambios principales que deberá sufrir Estados Unidos en lo que resta del siglo. Uno es el nuevo papel del campo internacional como contexto estructural relevante; el otro es el de un "climaterio" norteamericano y la posibilidad de un descenso irreversible del poderío político y económico norteamericano en el mundo. Puesto que mi enfoque se basa en contextos *estructurales,* he dejado de lado problemas políticos importantes, pero muy contingentes, como el de los carteles del petróleo y otros productos.

El contexto internacional

La economía. El hecho de mayor importancia en lo que respecta al contexto de las decisiones económicas es que la adopción de tales decisiones ya no está en manos de ningún país particular, por grande o poderoso que sea; así, el destino económico de cada país está, de manera creciente, fuera de su control.

De 1830 a 1930 hubo, hablando en términos amplios, un mercado internacional "autorregulador" basado en el oro. Las economías nacionales estaban sujetas a la disciplina de este mercado. Si los precios subían demasiado, se producía una baja del comercio, un déficit en la balanza de pagos, una huída del oro, una caída en los precios y un nuevo equilibrio. Inevitablemente, el "precio" de tal ajuste era la disminución del empleo. Teóricamente, pues, en un mercado autorregulador el capital y el trabajo emigraban en busca de nuevas oportunidades. Pero la emigración de capital hace peligrar la economía de una sociedad, y los países trataron de impedirla, cuando podían; y si bien la emigración de trabajadores era una válvula de escape, después de la Primera Guerra Mundial tal emigración fue prácticamente detenida. Las naciones comenzaron a buscar "exenciones" de los azares debidos a los ajustes provocados por el mercado reduciendo el libre comercio e interviniendo en la economía interna a fin de mantener el nivel de empleo. La principal víctima de tales medidas fue la economía internacional. La adopción por Gran Bretaña, en 1930, de un sistema de preferencia imperial para la importación de productos fue la primera señal. El abandono del patrón oro al año siguiente por Inglaterra,

seguida por Estados Unidos, anunció la nueva era de nacionalismo económico.

De las experiencias del decenio de 1930 los gobiernos nacionales aprendieron, más o menos, a manejar las economías nacionales mediante mecanismos fiscales y monetarios. Pero desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, y particularmente desde la década de 1960, con la plena reconstrucción económica de Europa Occidental y Japón, la expansión del comercio mundial y de las inversiones en todo el orbe ha puesto la economía internacional en el centro de las decisiones.

Una serie de cambios fundamentales ha originado un nuevo conjunto de inestabilidad y problemas para todas las economías avanzadas. Durante 20 años, el sistema económico internacional se basó en la fuerza del dólar y en la convertibilidad de otras divisas a dólares, como medio de intercambio internacional y liquidación de saldos. Pero la estabilidad se acabó cuando Estados Unidos mismo se encontró con un gran déficit en su balanza de pagos, y cuando otros países se inquietaron por poseer tantos dólares[11].

Un segundo factor fue el surgimiento de las corporaciones multinacionales como uno de los principales elementos del escenario mundial. Un indicio del tamaño de estas corporaciones –si se toman las 300 grandes corporaciones– es que su producción sumada de bienes y servicios es mayor que el producto nacional bruto de cualquier país del mundo excepto los Estados Unidos, y que, si extrapolamos al futuro los actuales índices de crecimiento, las empresas multinacionales realizarán la tercera parte de toda la producción mundial a fines de siglo. El principal efecto de las corporaciones multinacionales es la transferencia de capitales, tecnología y habilidades administrativas (pero no de obreros calificados, y de aquí la oposición de los sindicatos) a escala global. Los mercados ya no son mercados nacionales. No se establecen controles de cambio para proteger la moneda de una nación, sino para proteger los balances de una corporación. Los planes de las corporaciones multinacionales no siempre coinciden con los intereses económicos de un país determinado.

Un tercer elemento es la internacionalización del mercado de capitales; el horizonte mundial se unifica a medida que el capital financiero, cada vez más sensible a las diferencias en los rendimientos, atraviesa rápidamente las fronteras nacionales para obtener mayores beneficios de sus inversiones. Hasta los mercados nacionales de acciones, sujetos como se hallan a diversas influencias, han mostrado un creciente paralelismo en su movimiento durante la década pasada. Como ha observado Richard N. Cooper:

---

[11] No se puede pasar por alto lo paradójico de la situación, pues en los años que siguieron inmediatamente a la Segunda Guerra Mundial lo que preocupaba a muchos economistas era cómo podía *haber* comercio mundial, pues eran pocos los países que tenían dólares, y muchos los que no los tenían. Así, los diversos esquemas de reformas para el comercio internacional proponían el uso de reservas de mercancías como respaldo para las unidades de moneda internacional, como modo de dar a esos países alguna base para la aceptación de su moneda en el comercio internacional.

Esta creciente interdependencia puede ser proyectada confiadamente al futuro (en ausencia de una acción gubernamental firme que retarde el proceso), porque su fuente son los avances técnicos en el transporte y las comunicaciones que aumentan la velocidad y la seguridad del traslado de bienes, fondos, personas, información e ideas a través de las fronteras nacionales; en resumen, las mismas fuerzas que producen el tan ensalzado pequeño mundo, en términos de distancia económica y psicológica[12].

Esta movilidad económica socava la capacidad de un gobierno nacional para perseguir sus propios objetivos económicos. Una política monetaria de contracción puede ser eludida por corporaciones o bancos que toman préstamos de fuentes externas, no internas. Las ganancias pueden ser trasladadas, mediante transacciones diferenciales de precios, de manera de reducir los impuestos. Las políticas reguladoras pueden ser eludidas operando mediante empresas subsidiarias.

Inevitablemente, los gobiernos nacionales deben tratar de defenderse contra la independencia de las corporaciones multinacionales y los desequilibrios que generan los desniveles en los pagos. Los países pueden apelar a acciones unilaterales de devaluación o buscar algún medio de actuar de manera concertada internacionalmente. Pero ¿quién establecerá los objetivos internacionales?

En un sentido lógico se abren tres alternativas. Las naciones pueden tratar de reducir su dependencia de la economía mundial intentando restringir la salida de capitales, imponiendo cuotas de importación, limitando el número de trabajadores extranjeros, etc. Otra vía (que puede seguir una nación en condiciones de hacerlo, como Estados Unidos) sería extender agresivamente los controles sobre las corporaciones multinacionales con base interna, o tratar de mantener un patrón particular del circulante mundial (el dólar). Un tercer camino sería la creación de una autoridad internacional con poderes gubernamentales, en una vasta escala, para definir mecanismos y políticas económicas comunes.

Por ilógico que sea, la mayoría de los países intentarán, en diferentes zonas, una combinación de las tres alternativas. No es fácil abandonar la autonomía nacional, como ha aprendido hasta la Comunidad Europea. Los países, separadamente, por acción bilateral, se harán más agresivos en los asuntos económicos internacionales. Y los poderes de los organismos internacionales, como el Fondo Monetario Internacional, probablemente aumentarán. La cuestión principal será si es posible establecer relaciones cooperativas que, aunque no puedan maximizar un conjunto común de objetivos económicos, reduzcan al mínimo las fricciones que surgen cuando se ponen en práctica políticas incompatibles[13].

---

[12] Cooper ha desarrollado el argumento en su libro *The Economics of Interdependence* (Nueva York, MacGraw-Hill for the Council en Foreign Relations, 1968) y en algunos artículos inéditos escritos para un grupo de estudio del Consejo sobre Relaciones Extranjeras.

[13] Permítaseme subrayar que abordo aquí los problemas y estrategias de las economías industriales occidentales, o abreviadamente los países de la OECD, y no los

La sociedad. Un importante proceso social que se ha producido en la mayoría de los países durante los últimos 25 años ha sido la creación de sociedades nacionales, a causa de la revolución en los transportes y las comunicaciones. En los próximos 25 años este proceso de ensanchamiento se repetirá a escala internacional.

La revolución en los transportes y las comunicaciones está en marcha. La multiplicación de los *jets jumbo* y el posible uso de aviones de tipo Concorde aumentarán el número de viajeros por todo el mundo y reducirán el tiempo de viaje. El aumento de los satélites de comunicaciones internacionales acelerará la difusión de la transmisión internacional de datos a bajo coste y los intercambios televisivos internacionales, especialmente para sucesos en "directo". Inevitablemente, tal cambio estructural encierra la potencialidad de efectos contradictorios. Por un lado, la extensión de las redes de comunicaciones permite alcanzar un grado mayor de centralización y control, tanto territorial como funcionalmente. Por otro lado, se hace cada vez más difícil para una sociedad amurallarse contra el resto del mundo. Cuando Condorcet, en su *Esbozo del progreso del espíritu humano* (1792), hizo algunas predicciones sobre la difusión de la igualdad y la democracia en el mundo, señaló que el principal instrumento del cambio era la imprenta barata. Hoy, con la radio y la televisión internacionales, las noticias y las ideas se filtran por todas partes.

Los efectos de este proceso son igualmente manifiestos. Con los nuevos transportes y comunicaciones, hay más interacciones entre las personas, más intercambios, mayor número de vínculos, un aumento de lo que Emile Durkheim, quien describió este proceso, llamaba la "densidad moral" de la sociedad. Pero, nuevamente, se produce un doble conjunto de efectos, a menudo contradictorios. De una parte, hay un aumento en el carácter y la multiplicidad de las "sacudidas" a medida que los sucesos se difunden con mayor rapidez, y se produce también una reducción del "tiempo de reacción" en el que los individuos responden a esos sucesos. Parece haber ciertos indicios de que la visión diaria del campo de batalla de Vietnam en la televisión norteamericana fue un factor que influyó en el cambio de actitudes y en el repudio popular a la guerra. De otra parte,

---

del mundo en su totalidad. Inevitablemente, surge el contexto más vasto de los países del COMECON, el Medio Oriente, que tiene ahora grandes ingresos, y los países menos desarrollados.

De igual modo, es posible esbozar un contexto general, pero las contingencias particulares pueden deformar enormemente la situación. Así, se plantea la cuestión del destino del dinero que fluye a la Organización de Países Exportadores de Petróleo, que se elevó a 50.000 millones de dólares en 1973. Si se "proyecta" la actual curva de la demanda y los precios, los excedentes invertibles de la OPEP llegarían a cien mil millones a fines de 1974 y se acumularían hasta los quinientos mil millones para 1980, y más de seiscientos mil millones para 1985, cantidades que absorberían casi la totalidad del sistema monetario mundial. Pero también aquí, evidentemente, existe una falacia en la extrapolación. La demanda de petróleo puede disminuir, el cartel productor puede quebrar y los precios pueden caer, o fuentes alternativas de energía (carbón, energía nuclear, etc.) pueden alterar significativamente la balanza. A pesar de todo, el principal cambio estructural sigue siendo la importancia que ha adquirido el contexto internacional en las decisiones económicas.

existe la posibilidad de que tal multiplicidad de sacudidas y visiones directas en la pantalla dé como resultado un distanciamiento de los sucesos y una anestesia del sentimiento. La tripulación de un bombardero que vuela a 30.000 pies de altura no siente el choque de las bombas. Las escenas de destrucción en la TV como dieta diaria pueden embotar la capacidad para la respuesta emocional. En resumen, como en tantos otros aspectos de la sociedad, existe el peligro potencial de la sobrecarga; en este caso, de la sobrecarga emocional.

Lo que es evidente, sin embargo, es la reducción de la distancia. En términos militares, significa que decenas de miles de soldados pueden ser transportados rápidamente por aire a cualquier parte del globo, mientras el control de las operaciones queda en el centro político del interior. Económicamente, significa que los países pueden importar grandes cantidades de recursos de fuentes distantes de suministro a costes relativamente bajos, como hizo Japón, por ejemplo, al comprar grandes cantidades de carbón a los Estados Unidos, a más de 10.000 millas de distancia. Psíquica y socialmente, podemos ver la difusión de "efectos contagiosos", como en el caso de los movimientos juveniles del decenio de 1960, cuando nuevos problemas, temas y tácticas son adoptados rápidamente y aplicados a situaciones diversas.

Lo que todo esto supone institucionalmente es la vasta multiplicación y difusión de las organizaciones *internacionales* y *transnacionales* en una escala extraordinaria. (Una organización es internacional si su control es explícitamente compartido por representantes de dos o más naciones. Una organización es transnacional si, aunque el control está dentro de una sola nación, realiza operaciones en los territorios de dos o más Estados nacionales.) Ambos tipos de organizaciones han existido siempre, y es obvio que tanto en el plano gubernamental como no gubernamental ha habido un enorme incremento en el número de organizaciones internacionales. Pero el cambio principal se ha operado en el alcance y el carácter de las transnacionales. Como ha observado Samuel P. Huntington:

> Durante los veinticinco años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, las organizaciones transnacionales: (a) proliferaron muchísimo más que todo lo que existiera en el pasado; (b) crecieron en tamaño mucho más que en el pasado; (c) desempeñaron funciones que nunca habían desempeñado en el pasado; y (d) operaron a una escala realmente global, tal como nunca fue posible en el pasado. El aumento en el número, el tamaño, el alcance y la variedad de las organizaciones transnacionales después de la Segunda Guerra Mundial hace posible, útil y sensato hablar de una *revolución de las organizaciones transnacionales* en la política mundial [14].

El nacimiento de una economía mundial y una sociedad mundial hace que sean de fundamental importancia los problemas de la administración de recursos a escala internacional. Se presenta la cuestión general

[14] Samuel P. Huntington, "Transnational Organization in World Politics", *World Politics*, 25 (abril de 1973), 333.

de los efectos de los procesos tecnológicos y similares sobre el ambiente y la necesidad de un control internacional de los cambios en el ambiente que se planteó en la conferencia de las Naciones Unidas realizada en Estocolmo en 1972. Pero se presentan también las nuevas cuestiones, más difíciles, de la autoridad internacional sobre recursos comunes a todos. Especialmente importantes son los tres problemas siguientes: el de los océanos, el del clima y el de la energía.

Una Ley de las Naciones Unidas promulgada por la Conferencia sobre los Mares, que se inició en Caracas en 1974, tendrá que decidir, en efecto, cómo ha de distribuirse y controlarse el 70 por ciento de la superficie de la Tierra; si la soberanía nacional ha de extenderse a 12 millas o a 200 de la costa es uno de tales problemas. Cuestiones más difusas, particularmente a la luz de la escasez mundial de proteínas, son las concernientes al alcance y la extensión de los derechos de pesca y la inminente destrucción de la población de ballenas y focas del mundo. ¿Cómo han de abordarse estas cuestiones?

Más incierta es la cuestión del clima. En los próximos 25 años pueden producirse grandes avances técnicos en la modificación del clima, desde la siembra de nubes hasta el cambio en las corrientes oceánicas fundiendo glaciares o bloqueando ciertos estrechos árticos y alterando la proporción salina de las aguas. ¿Quedará esto en manos de países particulares o habrá alguna autoridad internacional?

En tercer lugar está la cuestión de formar un fondo común de la energía. Esto puede hacerse compartiendo reservas, como el petróleo; o mediante sistemas más complicados, pero potencialmente más importantes, como la creación de "redes de energía" mundiales que permitan la transferencia de energía eléctrica de una parte del mundo a otra, cuando una parte duerme y la otra trabaja. Pero nada de esto es posible sin mecanismos internacionales, como en las comunicaciones.

Inevitablemente —a causa de los problemas de los recursos, el ambiente, los efectos de desbordamiento y las densidades— el nuestro es un mundo que exigirá más autoridad y más regulación en todas partes. A finales del siglo, finalmente se establecerá un solo marco espaciotemporal, que encerrará a todo el mundo. Habremos alcanzado la gran *Oekumene* —la economía doméstica unica— que los griegos habían entrevisto como límite del mundo civilizado. En principio, muchos de los problemas que acosaron a los griegos se nos presentarán también a nosotros. La diferencia decisiva —y es esto lo que distingue al mundo moderno del antiguo— es la *escala.* ¿Cuánto es lo que puede administrarse desde un solo centro? ¿Cuán grande puede ser una empresa política o económica, sin que se convierta en un Behemot que caiga por su propio peso? ¿Cuántas naciones pueden ser participantes efectivas de una asamblea mundial? La cuestión principal que se presenta a la sociedad internacional es la construcción de nuevas formas proporcionadas a la escala en que ahora vivimos. La principal cuestión que plantea la extensión de la sociedad internacional en los próximos 25 años es el manejo de la escala.

¿Un climaterio norteamericano?

La economía mundial. En ninguna parte son tan evidentes los riesgos de la predicción como en las oscilantes estimaciones del poder norteamericano, económico y político. Hace casi diez años Jean-Jacques Servan-Schreiber escribió un best-seller europeo, *El desafío americano,* que descubría una poderosa y casi omnipotente clase de empresarios norteamericanos que explotan una primacía técnica cada vez mayor y utilizan su superior habilidad administrativa y capacidad organizativa en gran escala para convertirse en la presencia dominante en el mercado europeo. A los pocos años, el "abismo técnico" casi había desaparecido, y Estados Unidos estaba tratando desesperadamente de superar un profundo desequilibrio en la balanza de pagos devaluando el dólar y tratando de detener la marea de artículos japoneses y europeos (automóviles, radios, máquinas de escribir, televisores, instrumentos ópticos, etc.) que inundaban el mercado norteamericano. En realidad, hoy se piensa en un climaterio norteamericano, un cambio crítico de vida, como punto nodal para el futuro, con la ampliación de que la economía de Estados Unidos (y su mayor ventaja en la economía mundial) ha atravesado su punto culminante, y de que el proceso de "envejecimiento" es real y la pérdida del liderazgo irremediable[15].

La idea de climaterio es, admitámoslo, huidiza. La metáfora es biológica, y es difícil conceptualizar sociedades (*pace* Spengler) en términos de la idea de un ciclo vital. Pero es totalmente claro que algunas economías son superadas por otras; que las rigideces u osificaciones, los viejos hábitos o las costumbres arraigadas, se afirman; y que las economías comienzan a ceder ante competidores más agresivos. La idea de un climaterio económico fue aplicada por primera vez a Gran Bretaña para indicar aquel punto en el tiempo –ahora se lo ubica habitualmente en 1890– en que se hizo evidente que el Reino Unido no podía responder al desafío económico de Alemania. Aun así, los puntos de cambio tardan en hacerse manifiestos. En el decenio de 1890 Gran Bretaña crecía a una tasa de solo el 2 o 3 por ciento por año, y Alemania al 6 por ciento, pero Gran Bretaña aún superaba en mucho a Alemania en cuanto a renta. Y Alemania necesitó casi 70 años (en gran parte a causa de los retrocesos provocados por dos guerras) para superar a Gran Bretaña en producción y, finalmente, en renta *per capita.*

El argumento principal fue expuesto hace mucho tiempo por Thorstein Veblen en su libro *La Alemania imperial y la Revolución Industrial* (1915). Un país agresivo que entra tarde en el ciclo de la industrialización puede aprovechar las técnicas más nuevas y la experiencia de otros países en el trazado y diseño de fábricas, mientras que los países que se industrializaron antes tienen instalaciones más viejas y más ineficientes que no se hallan completamente amortizadas. El argumento fue generalizado en años recientes por Raymond Vernon, en su análisis del "ciclo

[15] Véase, por ejemplo, Charles P. Kindleberger, "An American Clicmateric?", en *Challenge,* enero-febrero de 1974. Sigo aquí la argumentación de Kindleberger.

del producto" en la economía internacional. Un país innovador posee una ventaja relativa sólo mientras tiene el monopolio de la nueva técnica. La técnica se difunde primero a los imitadores más expertos, y finalmente al mundo (como en los textiles de algodón). Pero cuando la técnica se halla muy difundida, la tradicional ventaja de la "proporción de factores" –un país exporta aquellos artículos que se basan en los factores que abundan en él– entra en juego.

Como señala Kindleberger, el ciclo del producto de Estados Unidos en el comercio exterior comenzó en los decenios de 1860 y 1870, con las exportaciones del revólver y el rifle, la máquina de coser, y luego la segadora y la cosechadora, la máquina de escribir y la caja registradora. Durante las décadas de 1920 y 1930 las nuevas ventajas estaban en los automóviles, las películas y las radios. Después de la Segunda Guerra Mundial la primacía técnica de Estados Unidos radicaba en los productos farmacéuticos, los equipos de televisión, los semiconductores, los computadores y los aviones.

Excepto en lo que atañe a computadores y aviones, donde tiene alrededor del 75 por ciento del mercado mundial, Estados Unidos ha comenzado a perder terreno en esas esferas avanzadas, y parece haber escasez de nuevos productos que ocupen su lugar. Tal vez a medida que demos fin a los recursos fácilmente agotables, la nueva y necesaria dependencia de la tecnología superior para crear nuevas fuentes de energía –por ejemplo, energía nuclear, extracción de esquistos bituminosos, gasificación del carbón, etc.– brinde a Estados Unidos algunas nuevas ventajas, pero esto es problemático.

Pero se trata de algo más que de elevada tecnología: en las próximas décadas Estados Unidos necesitará grandes cantidades de nuevos capitales para incrementar la capacidad de procesamiento primario, y el problema de la escasez de capitales –a causa del bajo índice de ahorros domésticos y del descenso en los márgenes de beneficio de las empresas de Estados Unidos– puede hacerse agudo. En muchas esferas fundamentales, la industria norteamericana ha perdido su ventaja de producción (por ejemplo, en los automóviles, los equipos de televisión y los artefactos domésticos), de modo que Estados Unidos no solo ha perdido terreno en los mercados exteriores (como en los automóviles), sino que hasta se ve "invadido" por tales productos. Dados los nuevos costes más elevados de las materias primas que es menester importar, no es claro que la actual ventaja en tecnología supere a las otras pérdidas en cantidad de dólares, de manera que un déficit en la balanza comercial puede ser un problema permanente del decenio de 1970.

Pero mayores que los déficits en la balanza comercial han sido las grandes grietas en la balanza de pagos, déficits creados por la expansión de las inversiones en el exterior, pero sobre todo por el enorme coste de mantener la presencia militar norteamericana en tantas partes del mundo. Hasta principios del decenio de 1970 el uso del dólar como moneda internacional de reserva –la disposición de otros países a tener un exceso de dólares– significó que Estados Unidos no estaba sujeto a la disciplina de

la balanza de pagos. Pero Estados Unidos recibió un duro golpe en 1973, con el duro hecho —simbólicamente, de importancia aún mayor— descubierto por los turistas norteamericanos de que los hoteleros y comerciantes del exterior no aceptaban dólares como pago de sus cuentas. El dólar había perdido su magia. Y ya no podía ser el patrón monetario del mundo.

Que Japón sea el país que reemplazará a Estados Unidos como potencia económica dominante en el mundo es discutible. Podemos extrapolar los índices de crecimiento comparativos (10 por ciento para Japón durante la década 1960-1970, 3 por ciento para Estados Unidos) y hallar el punto de transición futuro en que ese simbólico suceso podría tener lugar. Pero también cabe recordar la falacia de la extrapolación, pues acontecimientos políticos "exógenos", como el cambio en los precios del petróleo y la energía, pueden igualmente cambiar la pendiente de una curva de crecimiento.

Con todo, subsiste la impresión de que el período del predominio económico norteamericano en el mundo ha llegado a su máximo, y que a fin de siglo Estados Unidos, como un anciano rentista, vivirá de las ganancias en el exterior de las inversiones que sus corporaciones hicieron en el brillante cuarto de siglo que siguió a la Segunda Guerra Mundial. ¿Permitirán los otros países, particularmente en el "Tercer Mundo", que esa situación se prolongue durante mucho tiempo sin tomar medidas, como han hecho los países productores de petróleo, para controlar esas inversiones?

El orden político mundial. Al escribir en 1966, pero desde el imaginario punto de vista del año 2000, Samuel P. Huntington señaló que el rasgo dominante de la política internacional durante los 30 años siguientes a la Segunda Guerra Mundial no fue el enfrentamiento de Estados Unidos con los países comunistas ni las tensiones entre los países desarrollados y los subdesarrollados, sino el desplazamiento expansionista de Estados Unidos "hacia los vacíos que quedaron después de la declinación de la influencia europea en Asia, Africa y aun América Latina". Los ingleses, los franceses y los holandeses fueron casi completamente barridos del Sudeste de Asia; los ingleses fueron eliminados del Medio Oriente y la Argentina; los franceses fueron expulsados en gran parte del Norte de Africa. "La declinación de Europa y la expansión de la influencia norteamericana (política, económica y militar) marcharon a la par".

Sin embargo, para el año 2000 la hegemonía norteamericana habrá comenzado a decaer. Huntington describe el proceso:

> . . . en el año 2000, el sistema mundial norteamericano que ha sido elaborado durante los últimos veinte años se hallará en estado de desintegración y decadencia. Así como la influencia norteamericana ha reemplazado a la influencia europea durante el período actual, así también durante el último cuarto de este siglo el poder norteamericano comenzará a desaparecer, y otros países llenarán el vacío. Entre los que desempeñarán un papel prominente a este respecto estarán China en Asia continental, Indonesia en el Sudeste de Asia, Brasil en América Latina y no sé cuál país

en el Medio Oriente y Africa. A diferencia del final del imperio europeo (que fue relativamente pacífico), la declinación de la influencia norteamericana provocará numerosas luchas, pues la relación entre los poderes en ascenso y Estados Unidos será mucho menos estrecha (en términos de valores y cultura) que la relación entre Estados Unidos y las potencias europeas; y porque habrá menos intereses comunes contra una tercera potencia que los que existían cuando Estados Unidos y Europa estaban unidos contra la Unión Soviética. Las luchas que acompañen a la desintegración del orden mundial norteamericano tendrán efectos profundamente estimulantes sobre el desarrollo político de los Estados participantes. En verdad, es probable que estas luchas desempeñen un importante papel en la creación de la cohesión nacional y el desarrollo institucional. Al mismo tiempo, la declinación de la influencia norteamericana tenderá a socavar y desquiciar la política norteamericana. Es probable que el sistema político norteamericano sea menos capaz que el de la Cuarta República para ajustarse exitosamente a la pérdida del imperio[16].

Pero ya a mediados del decenio de 1970, un cuarto de siglo antes del año 2000, el proceso de desintegración estaba en marcha. La influencia de Estados Unidos en el Sudeste de Asia, desde Indochina hasta la India se había esfumado en buena medida. Después de una breve incursión en el Congo a mediados del decenio de 1960, Estados Unidos parecía haberse retirado casi completamente del Africa situada al sur del Sahara. En el Medio Oriente, si bien hubo un momento de vacilación con respecto a la Unión Soviética como influencia en el mundo árabe, el hecho principal que derivó de la guerra de Yom Kippur —y de la acción concertada de los países productores de petróleo para regular el suministro mundial de petróleo por mandato político— fue la creciente autonomía y poder de esos países como actores independientes. En 1956, el año de Suez, Inglaterra y Francia pudieron lanzarse, furtivamente, a una acción conjunta con Israel para derrocar el régimen egipcio (solo para verse frustrados por Estados Unidos); pero en 1974 este tipo de "diplomacia de la cañonera" por cualquiera de las grandes potencias occidentales era ya impensable.

En esta visión "retrodictiva" Huntington no explicó por qué la hegemonía norteamericana comenzaría a desintegrarse. Podría ser, como observó una vez André Malraux, que los norteamericanos carezcan de un "estilo imperial" y nunca puedan manejar un imperio. Sin embargo, como señaló Denis Brogan ya en 1952, Estados Unidos siempre se ha guiado por un "mito de omnipotencia". Se consideró como el niño mimado de Dios cuyo grande y maravilloso continente sería el escenario en el que se exibiría Su designio histórico. Los norteamericanos eran siempre los "más grandes" y los "mejores", y su energía, como la de las tribus asiáticas y turcas que barrieron las estepas euroasiáticas y el Medio Oriente para crear los clásicos imperios bélicos, llevó a los Estados Unidos a su enorme poder industrial a mediados del siglo XX.

El "mito de la omnipotencia" fue desmentido por primera vez en

[16] Samuel P. Huntington, "Political Development and the Decline of the American System of World Order", en *Toward the Year 2000*, ed. a cargo de Daniel Bell (Boston, Houghton Mifflin, 1968), p. 316.

1952, cuando Estados Unidos fue llevado a un callejón sin salida en Corea. Veinte años más tarde, sufrió una humillante derrota en Vietnam. La guerra de Vietnam fue un golpe en dos sentidos. Mostró que un gran país no puede usar su poder para imponer su voluntad contra un pequeño país: la opinión pública, dentro de Estados Unidos y en todo el mundo, y la posible amenaza de represalias por las potencias comunistas limitó el poder de fuego de los Estados Unidos, que podía haber sido usado para destruir Hanoi completamente; así, la limitación de la fuerza y la desventaja política de apoyar a un régimen impopular paralizaron efectivamente la política de Estados Unidos. En lo interno, la guerra desencadenó una gran ola de protesta y descontento, y el cuestionamiento de la legitimidad del país y las instituciones de autoridad, cuyos efectos aún están por evaluarse.

La prueba decisiva para todo país, como señalé en la primera sección de este ensayo, es su capacidad para sobrevivir a la humillación en la guerra, y Estados Unidos tendrá que resolver en la próxima década los efectos de su intervención en Vietnam. Pero lo que parece probable es que, pese a la retórica de cualquier presidente, la experiencia de Vietnam limitará efectivamente la capacidad de Estados Unidos para imponer su "voluntad" y para emplear la violencia en cualquier prueba de fuerza o cualquier desafío a su poder en el mundo. Y sin "voluntad" y la amenaza de la fuerza no hay hegemonía posible.

En las próximas décadas, pues, por razones políticas y económicas, tal vez pueda contemplarse la retirada de Estados Unidos del centro del poder mundial. Cuál puede ser la forma del sistema mundial es difícil decirlo, porque mucho depende de contingencias, sobre todo en la próxima década: de la sucesión política en China Comunista y de la posibilidad de conflictos abiertos o de acercamientos entre las principales potencias comunistas; del descontento político en ascenso en América Latina, que preocuparía a Estados Unidos y le obligaría a concentrar su atención principalmente en la hegemonía hemisférica; de la estabilidad política de la India; de la expansión del poder comunista en el Mediterráneo y del equilibrio de la paz en el Cercano Oriente. Todo esto es problemático.

En un futuro previsible Estados Unidos aún puede ser el poder principal, pero no puede ser un poder hegemónico, sea desde una altruista concepción wilsoniana como "policía del mundo", sea desde el frío punto de vista manipulador de la "dominación económica capitalista". Ya tendrá bastantes dificultades, como expondremos en el ensayo siguiente, para mantener su propia estabilidad política.

El rasgo más sorprendente del decenio de 1970 –a causa de la multiplicación de los problemas económicos y políticos, y de la incapacidad de las sociedades para manejarlos– tal vez sean las fuerzas centrífugas que desgarrarán a las sociedades nacionales establecidas. En el lapso de 1975 a 1985 quizá veamos la ruptura del Reino Unido, a medida que aumenten los sentimientos nacionalistas parroquiales adormecidos durante largo tiempo, como en Escocia, y se exija cierta independencia

(en particular, económica) de Westminster. En Yugoslavia, no es seguro que la República Federal se mantenga unida después de la muerte de Tito, a causa de las tensiones entre las repúblicas componentes. En China, la falta de una firme infraestructura política –pues ni el Partido ni el Ejército tienen ahora suficiente autoridad– puede estimular el crecimiento de un nuevo regionalismo, una dictadura militar o los desenfrenados torbellinos de renovadas revoluciones culturales, hasta que surja alguna nueva autoridad. En la Unión Soviética, el retraso de la productividad, la dificultad de manejar una sociedad grande y compleja, y sobre todo la creciente importancia de la identidad étnica y el cambio en las proporciones de los grandes rusos con respecto a los ucranianos, los uzbekos y otras minorías (por las diferencias en los índices de natalidad) pueden crear enormes tensiones políticas. Es discutible que la India pueda salir adelante sin conmociones en gran escala, ya que se enfrenta con grandes caídas en las cosechas, en parte a causa de la incapacidad para la administración en gran escala, en parte por el rápido aumento de los precios del petróleo, que ha reducido la disponibilidad de energía y de fertilizantes. En Italia y Gran Bretaña, los conflictos laborales, la baja productividad, los grandes desequilibrios en el comercio y los pagos, y la inflación elevada pueden llevar a ambos países al borde de la bancarrota nacional y a conflictos sociales polarizados.

Frente a este escenario desalentador –que no es una predicción, sino sólo una posibilidad– la situación de Estados Unidos puede ser brillante en comparación. Estados Unidos puede lograr un grado considerable de independencia económica, a cierto costo. El fundamental problema económico de la inflación puede ser sometido a control. La principal dificultad desde el punto de vista sociológico es que Estados Unidos, de temperamento tan fuertemente individualista y de apetitos tan burgueses, nunca ha dominado totalmente el arte de las soluciones colectivas o de aceptar de buen grado la idea del interés público, en contraposición con la ganancia privada[17]. En definitiva, yo sostendría que, la capacidad de Estados Unidos –o de cualquier orden político democrático– de atacar sus problemas adecuadamente depende de la capacidad del organismo político para llegar a la concepción de un "hogar público". Y es esta cuestión la que pasaré ahora a considerar.

[17] He explorado la cuestión del "climaterio" norteamericano dentro del contexto de la historia y las expectaciones norteamericanas en el ensayo "The End of American Exceptionalism", *The Public Interest*, no 40 (Otoño de 1975).

Capítulo 6

EL HOGAR PUBLICO: SOBRE LA "SOCIOLOGIA FISCAL" Y LA SOCIEDAD LIBERAL

I

En la tradición clásica de la economía hay dos ámbitos de la actividad económica. Está el *hogar doméstico,* incluyendo las granjas, cuyos productos no son evaluados (a un ama de casa no se le paga; el producto consumido en la granja no siempre es medido en el producto nacional bruto) porque no son intercambiados en el mercado. Y está la *economía de mercado,* donde el valor de bienes y servicios se mide por los precios relativos registrados en el intercambio de dinero. Pero ahora hay también un tercer sector, más importante que los otros dos, que ha pasado a primer plano en los últimos 25 años, y que desempañará un papel aún más importante en los próximos 25. Se trata del *hogar público*[1]. Por razones que trataré de aclarar más adelante, prefiero el término "hogar público",

[1] La frase "el hogar público" fue comúnmente usada por los economistas sociólogos alemanes y austríacos en el decenio de 1920 al abordar los problemas de las finanzas del Estado. Friedrich von Wieser, el conocido economista austríaco, escribió, en un ensayo clásico publicado en 1924: "Es de uso común referirse a la economía pública como el hogar nacional, o, según sea el caso, el hogar municipal, el hogar de la ciudad o, en general, el hogar público. . . La economía estatal es esencialmente una economía de gastos comunes; como tal, tiene al menos alguna semejanza con el hogar privado, y en esta medida el término corriente de hogar público no es inapropiado". Friedrich von Wieser, "The Theory of the Public Economy", en *Classics in the I Theory of Public Finance,* ed. a cargo de Richard A. Musgrave y Alan T. Peacock (Nueva York, St. Martin's Press, 1964).

La idea de hogar público es el concepto organizador que usa Richard A. Musgrave en su obra clásica *The Theory of Public Finance* (Nueva York, McGraw-Hill, 1959).

con sus connotaciones sociológicas de problemas de familia y vida en común, a términos más neutrales como "finanzas públicas" o "sector público".

El hogar público, tal como se expresa en el presupuesto gubernamental, es la administración de los ingresos y los gastos del Estado. En términos más amplios, es el agente para la satisfacción de las necesidades y aspiraciones públicas, en contraposición con las aspiraciones privadas. Es el escenario para el registro de las fuerzas políticas de la sociedad. Como escribió hace casi 60 años Rudolf Goldscheid, un economista socialista, "el presupuesto es el esqueleto del Estado despojado de toda engañosa ideología".

Sin embargo, el hecho extraordinario es que no tenemos ninguna teoría sociológica del hogar público. Tenemos una teoría amplia del hogar doméstico. La *Política* de Aristóteles, en efecto, comienza con "la teoría del hogar doméstico": la *oikonomia,* o administración de la casa, es la base de su examen de la economía doméstica y la economía política, y de los principios apropiados a cada una. Para la economía de mercado, tenemos una teoría de la empresa, una teoría del equilibrio general para explicar el funcionamiento del mercado y un conjunto de justificaciones filosóficas –el incremento del beneficio individual mediante el carácter mutuo del intercambio– en los escritos de John Locke y Adam Smith. Pero no tenemos ninguna teoría integrada de la economía y la política de las finanzas públicas, ninguna sociología de los conflictos estructurales entre las clases y los grupos sociales en lo que atañe al fundamental problema de los impuestos, ninguna filosofía política (con la reciente excepción de John Rawls, pero nada de los autores socialistas) que trate de elaborar una teoría de la justicia distributiva basada en el carácter central del hogar público en la sociedad[2].

---

[2] Richard Musgrave ha dicho: "Los economistas han prestado mucha atención a la formulación de teorías que examinan los problemas de los hogares de consumidores, empresas comerciales, cooperativas, sindicatos y otras unidades de adopción de decisiones en la economía. Si bien queda aún mucho por hacer, podemos jactarnos de poseer un marco bastante adecuado en el cual explorar estos asuntos. Pero no se ha logrado un éxito semejante en los intentos de elaborar una teoría correspondiente del sector público." (Ibid., p. 4.)

Desde la labor de Musgrave se han realizado un número creciente de estudios de "política fiscal", los más notables de los cuales son el de Aaron Wildavsky, *The Politics of the Budgetary Process* (Boston, Ittle, Brown, 1964), y el de William Niskanen, *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago, Aldina, 1971). Tales estudios han tratado principalmente de la política "interna" de la elaboración de presupuestos, y en particular de la conducta de los organismos burocráticos, pero no han vinculado estos temas con los problemas más amplios de política económica y social o con su impacto sobre los grupos de la sociedad.

El intento más ambicioso de elaborar una "sociología de la política fiscal" es el de James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (Nueva York, St. Martin's Press, 1973). O'Connor adopta un punto de vista marxista. ("El volumen y la composición de los gastos gubernamentales, así como la distribución de la carga fiscal, no están determinados por las leyes del mercado, sino que reflejan los conflictos sociales y económicos entre clases y grupos y están determinados estructuralmente por ellos" (p. 2). Sorprendentemente, es uno de los pocos esfuerzos marxistas

Creo que estas distinciones entre hogar doméstico, economía de mercado y hogar público, así como los distintivos principios subyacentes en cada una de ellas, son esenciales para comprender los dilemas políticos y sociológicos fundamentales de las sociedades industriales avanzadas.

La naturaleza de un hogar consiste en tener cosas en común –los bienes domésticos, los prados de la aldea, la defensa de la ciudad– y necesariamente debe llegar a una comprensión común del bien común. Pero es más que esto. Como observa Aristóteles en el Libro I, Capítulo 13 de la *Política:* ". . . la tarea de administrar una casa se relaciona más con los seres humanos que con la propiedad inanimada; se relaciona más con la buena condición de los seres humanos que con una buena condición de la propiedad (que es lo que llamamos riqueza). . ."

En el mundo antiguo no había ningún principio *económico,* en el sentido moderno de la palabra[3]. La meta del hogar doméstico es la producción para el uso, para la autosuficiencia. No hay ningún intento de calcular si se mejoraría con la especialización o la división del trabajo. El artesano produce por encargo, para un cliente específico, adaptando el producto al tamaño o forma de éste, en lugar de generalizar la producción para "clientes" o un mercado abstractos.

Este principio distributivo es sencillo. El cabeza de familia toma las decisiones necesarias, pero en la mesa el reparto es simple. A nadie se le da alimento en proporción exacta a lo que ha contribuido (aunque el cabeza de familia puede llevarse la parte del león). A cada uno se le da según sus necesidades.

La idea que sirve de guía es la de *necesidades.* De acuerdo con Aristóteles, los hombres tienen necesidades naturales: alimento suficiente, vestidos, abrigo de los elementos, cuidado durante las enfermedades,

---

por examinar el papel decisivo de las finanzas estatales en el remodelamiento de las configuraciones sociales. Como muestra con claridad la discusión que efectúo más adelante de su argumentación, tengo serios desacuerdos con sus formulaciones. Pero he aprovechado mucho sus esfuerzos y las lecturas que él sugiere, particularmente en Goldscheid y Schumpeter.

[3] Una elaboración de este argumento se encontrará en M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Londres, Chatto and Windus, 1973). El profesor Finley escribe: *"El* título *(Principios de economía)* del libro de (Alfred) Marshall no puede ser traducido al griego o al latín. Ni pueden serlo los términos básicos, como mano de obra, producción, capital, inversión, rédito, circulación, demanda, empresario, utilidad, etc., al menos no en la forma abstracta requerida por el análisis económico. Al subrayar esto, no estoy sugiriendo que los antiguos eran como el Sr. Jourdain de Molière, que hablaba en prosa sin saberlo, sino que en verdad carecían del concepto de una 'economía' y, *a fortiori,* carecían de los elementos conceptuales que en conjunto constituyen lo que llamamos 'la economía'. Por supuesto, cultivaban la tierra, comerciaban, manufacturaban, explotaban minas, tenían impuestos, acuñaban moneda, depositaban y prestaban dinero, hacían beneficios o fracasaban en sus empresas. Y discutían sobre estas actividades en su conversación y en sus escritos. Pero lo que no hacían era combinar conceptualmente estas actividades particulares en una unidad, en un 'subsistema diferenciado de la sociedad', en términos (de Talcott Parsons). De aquí que Aristóteles, cuyo programa era codificar las ramas del conocimiento, no escribiera ninguna *Economía"* (p. 21).

intercambio sexual, compañerismo, etc. Pero estas necesidades de origen biológico son limitadas y saciables. El arte de la administración de la casa, para la economía doméstica y la economía política, implica la observancia de estos límites naturales. La adquisición tiene un límite en cuanto a dimensiones, determinado por los fines (esto es, las necesidades naturales) de la casa. A la adquisición ilimitada, dirigida en gran parte a la ganancia monetaria egoísta, Aristóteles la llama *crematística;* es "no natural" precisamente porque es ilimitada. (Cabe observar que en griego, *khremata* significa etimológicamente "cosas").

En una economía de mercado, definida por el principio de la soberanía del consumidor, lo que se ha de producir está determinado por la decisión sumada de los individuos o casas, como consumidores, de acuerdo con su gusto. En una economía de mercado capitalista –privada o estatal– los beneficios de tal producción no son empleados para fines personales o suntuarios, sino que son reinvertidos en el equipo productivo a fin de proporcionar más productos o productos más baratos a más consumidores. En una economía empresarial privada, las decisiones sobre el uso del capital las toman los individuos según su juicio sobre el mejor rendimiento; en la economía empresarial pública tales decisiones las toman funcionarios electos o políticos.

Es importante comprender que la economía de mercado, aunque históricamente se halla asociada al surgimiento del capitalismo privado moderno, *como mecanismo* no está necesariamente limitada a este sistema. Autores como Enrico Barone y Oskar Lange sostenían que una economía de mercado socialista era enteramente posible, y que el mercado operaría más eficientemente bajo el socialismo que bajo el capitalismo moderno, donde su funcionamiento es continuamente deformado por el monopolio o el oligopolio.

Lo distintivo de la moderna economía de mercado, sociológicamente, consiste en que ha sido una economía *burguesa.* Esto ha significado dos cosas: primero, que los fines de la producción no son comunes, sino individuales; segundo, que los motivos para la adquisición de bienes no son las necesidades, sino los *deseos.*

En la sociedad burguesa, el individuo, no el Estado, es la unidad cuyos fines son primarios para la sociedad. Esta fue la concepción que tuvo el siglo XIX de la libertad: ser libre de los lazos adscriptivos de la familia, la comunidad o el Estado; ser responsable de sí mismo; modelar o aun remodelar el propio yo de acuerdo con la propia ambición. En términos económicos, cada hombre trabajaba y ahorraba para sí mismo, para fines elegidos por él (o a menudo, si era de la clase media, para fines imitativos de las clases superiores)[4].

---

[4] Pero esta libertad económica, particularmente después de la reforma –en Inglaterra de la Ley sobre los Pobres en 1834, fue también una forma de coerción. Con el fin de la ayuda parroquial, especialmente después del experimento de Speenhamland, el individuo estaba obligado a ir a trabajar o morirse de hambre. Teólogos ingleses como T. R. Malthus y William Townsend creían que, sin tal hambre acuciante, los hombres serían indolentes y perezosos y carecerían de respon-

Pero al igual que los horizontes geográficos en expansión, su sentido de lo que deseaba se hizo ilimitado. En la sociedad burguesa, la psicología reemplazó a la biología como base de la satisfacción de "necesidades". No es accidental, por así decir, que la filosofía de la sociedad burguesa fuera el utilitarismo, un cálculo hedonista del placer y el dolor, ni que Bentham, fundador del utilitarismo, acuñase el rudo neologismo *maximización.* En términos aristotélicos, los *deseos* reemplazaron a las *necesidades,* y los deseos, por naturaleza, son ilimitados e insaciables. Cuando la ética protestante, que había servido para limitar la acumulación suntuaria (pero no la de capital), fue eliminada de la sociedad burguesa moderna, solo quedó el hedonismo. El principio económico —el cálculo racional de la eficiencia y el rendimiento— ha sido eficaz en la elección de medios, a fin de incrementar la producción (por ejemplo, las combinaciones más eficientes de trabajo y capital, o la especialización de tareas y funciones), pero el motor que comenzó a impulsar al sistema socioeconómico (tanto en su forma comunista soviética como en su forma burguesa occidental) ha sido la pródiga idea de los deseos privados y los fines ilimitados.

El hogar público (a diferencia del mercado, que sirve a diversos deseos privados) ha existido siempre para satisfacer necesidades comunes, para brindar bienes y servicios que los individuos no pueden comprar por sí mismos, por ejemplo, la defensa militar, caminos, ferrocarriles, etc[5]. Pero en los últimos 40 años se ha transformado, por su dedicación a tres nuevas tareas[6].

Fue la primera la tarea de establecer una política económica normativa en la década de 1930. La depresión económica puso en claro que sólo la acción consciente llevada a cabo por la autoridad gubernamental podía sacar al país de la crisis que lo abrumaba. Desde entonces, la dirección de la economía se ha convertido en una tarea central del gobierno. Los gastos gubernamentales controlan el nivel de la actividad económica; las políticas fiscales y monetarias dirigen la oportunidad de las inversiones; los pagos de transferencia efectúan la redistribución parcial de los

---

sabilidad personal. *Tories* como Burke tenían una concepción comunitaria de la sociedad, y creían que era responsabilidad del país cuidar de sus pobres.

[5] Los bienes y servicios públicos, según el uso que hacen los economistas del término, no derivan de las preferencias psicológicas de los individuos, ni de las exigencias ideológicas de los grupos, sino del carácter técnico de la producción. Hay bienes y servicios que no son divisibles en las preferencias individuales o que surgen cuando grandes gastos externos requieren la acción pública.

[6] Ningún proceso es tan abrupto, y un sociólogo invariablemente debe enfurecer al historiador con estas tricotomías un poco arbitrarias. La acción gubernamental en gran escala en los Estados Unidos fue emprendida para abrir cursos de agua, roturar tierras públicas y subvencionar a los ferrocarriles a principios del siglo XIX. La lucha contra los monopolios de Theodore Roosevelt señaló una importante intervención en la economía en la primera década del siglo XX. Pero considero la transformación del decenio de 1930 como el esfuerzo consciente por el gobierno de empezar a *manejar* la economía; y podemos tomar la violenta hostilidad de las grandes esferas empresariales al *New Deal* y a Franklin D. Roosevelt como un indicio de la significación de ese cambio.

ingresos mediante la seguridad social, los subsidios, las recaudaciones compartidas, etc. En general, todos los cuerpos políticos modernos intervienen en las funciones de asignación, redistribución, estabilización y crecimiento.

La segunda tarea, que surgió en el decenio de 1950, fue el apoyo a la ciencia y la tecnología. Si bien mucho de este apoyo estuvo vinculado a la defensa, mediante las revoluciones en la técnica militar, el hecho más importante fue el carácter fundamental atribuido a la ciencia y el uso y aplicación sistemáticos de la investigación, desde la ciencia básica hasta el análisis de sistemas, la innovación económica (esto es, el desarrollo de industrias con base científica como los computadores, la electrónica, la óptica y los polímeros) y la política administrativa y económica. La estrecha relación de la ciencia con la técnica es ahora inextricable. (No había sido así durante la revolución industrial.) La expansión de las clases técnicas y administrativas en la sociedad es en gran medida irreversible, aunque su ritmo de crecimiento haya disminuido. A consecuencia de estos cambios, el gobierno ha llegado a intervenir directamente en la política científica (se ha estimado que alrededor de los dos tercios de toda la labor científica, en gastos y en personal, depende directa o indirectamente del gobierno) y en la educación superior. Quiénes serán educados y en qué medida, cuánto debe gastarse en la preparación universitaria y en qué campos, ya no es, en sus grandes proporciones, un asunto de elección individual, sino de política gubernamental.

La tercera tarea fue la intervención en la política social normativa en el decenio de 1960. Esto incluía los derechos civiles, la vivienda y la política ambiental, la atención médica y el apoyo a los ingresos (que es el nombre, más delicado, que se da ahora a la política de bienestar social, aunque sus implicaciones son mucho más amplias que la de la mera ayuda a los indigentes). Si bien mucho de esto se hizo de manera desordenada y fragmentaria, lo que no se reconoció completamente ni se reconoce aún es que el gobierno se comprometió, no sólo a crear un sólido Estado benefactor, *sino también a corregir la influencia de todas las desigualdades económicas y sociales.* Mucho de esto fue titubeante; en realidad, lo concretado hasta ahora quizás haya sido poco. Pero lo decisivo históricamente es el hecho de que se ha adoptado un compromiso social normativo, y también esto es en gran medida irreversible.

Estos compromisos están creando nuevos y profundos dilemas a la sociedad. Para empezar, todos los problemas y conflictos se vuelven explícitos y claros. Nadie "votó por" la economía de mercado y la revolución industrial, pero hoy los problemas de dirección de la economía, los costes, las correcciones, las prioridades y los objetivos se han convertido en asuntos de política social consciente y discutida[7]. Además, el hogar pú-

[7] Cabe también observar que el cambio en la concepción de los impuestos –y del presupuesto estatal en general– como medio de ingresos y de pago de los gastos gubernamentales a un instrumento fiscal para la dirección económica y para fines de redistribución se produjo gradualmente y sin plan, y no estuvo sujeto en sus comien-

blico se ha convertido ahora, no sólo en el escenario para la expresión de necesidades públicas, *sino también de los deseos privados.* Esto adopta la forma de la responsabilidad gubernamental por el crecimiento económico o de diversas reclamaciones sociales de la comunidad, como la educación superior para todos. Por sobre todas las cosas, el poder de asignación básico es ahora *político,* más que *económico.* Y esto plantea una cuestión fundamental concerniente a las restricciones. La limitación económica a los deseos privados está dada por la cantidad de dinero que tiene un hombre o el crédito que puede obtener. Pero, ¿cuáles son las limitaciones a las demandas políticas?

"Uno de los mayores enigmas del siglo XX —ha observado Charles Lindblom— es que las masas de votantes de sociedades esencialmente libres y democráticas no usan sus votos para lograr una distribución mucho más igualitaria de las rentas y la riqueza, así como de muchos de los otros valores a los que aspiran los hombres . . . Lo que requiere explicación es por qué no tratan de obtenerlo." Sostengo que ahora se intentará obtenerlo. Hasta ahora el hogar público no ha sido el campo en que tal acción podía resultar efectiva. Pero hoy el hogar público es más que un tercer sector; en el orden político moderno, absorbe cada vez más a los otros dos. Y el aspecto principal del hogar público es la importancia del presupuesto, el nivel de las rentas y los gastos gubernamentales, como mecanismo para la reasignación y la corrección. Obviamente, la principal cuestión política de las próximas décadas será cuánto gastará el gobierno y para quién.

El hecho de que el hogar público se convierta en un "mercado político" significa que la presión para aumentar los servicios no es compensada necesariamente por los mecanismos para pagar por ellos, sea una deuda creciente o impuestos crecientes. Lo que se descubre, por lo tanto, es que el nuevo problema central para el análisis social es la "sociología fiscal" (el término es de Schumpeter) y que el nuevo campo de la lucha de clases es el conflicto tributario (el pensamiento es de Marx).

El surgimiento de la sociología fiscal

En un notable pero olvidado artículo publicado en 1918, "La crisis del Estado impositivo"[8], Joseph Schumpeter sostenía que la historia fis-

zos a un debate consciente sobre política pública.

[8] Este ensayo, traducido por W. F. Stolper y R. A. Musgrave, ha sido reimpreso en *International Economic Papers,* nº 4 (Nueva York, Macmillan, 1954), pp. 5-38. Los encargados de la edición, en una nota al pie introductoria, hacen una observación oportuna: *"La crisis del Estado impositivo* ha sido el menos accesible de los escritos socioeconómicos importantes de Schumpeter y el único que quedaba por traducir al inglés. Combina un análisis histórico del origen y la naturaleza del Estado democrático moderno con una sociología de los impuestos, esboza una teoría de la capacidad imponible y expone propuestas para la prevención de la inflación de posguerra causada por la realización del activo líquido que presentan una notable semejanza con las reformas monetarias de décadas recientes".

cal de una sociedad permite comprender "las leyes del ser y el devenir sociales, y las fuerzas impulsoras del destino de las naciones, así como la manera en que las condiciones *concretas* y, en particular, las formas organizativas crecen y desaparecen". Y agregaba:

> Las finanzas públicas son uno de los mejores puntos de partida para una investigación de la sociedad, en especial, aunque no exclusivamente, de su vida política. La plena fecundidad de este enfoque se observa particularmente en aquellos puntos de transición . . . en los cuales las formas existentes comienzan a desaparecer y a transformarse en algo nuevo, y que siempre suponen una crisis de los viejos métodos fiscales . . . A pesar de todas las reservas que siempre es menester hacer en tal caso, podemos hablar con seguridad de un conjunto especial de hechos, un conjunto especial de problemas y de un enfoque especial, en síntesis, de un campo especial: el de la sociología fiscal, del que cabe esperar mucho (p. 7).

El moderno Estado fiscal, que para Schumpeter fue el corazón de la "sociología fiscal", surgió en el siglo XVI y más tarde, principalmente por las necesidades de los príncipes y monarcas de los Estados europeos, para pagar los gastos de la guerra, sobre todo cuando el derrumbe del sistema feudal de vasallaje obligó a alquilar ejércitos mercenarios que llevaran a efecto la lucha. Así se llegó a recaudar impuestos, y surgió un sistema administrativo burocrático para reunir, y luego gastar, ese dinero. Y a medida que los Estados de reciente creación adquirían una estructura sólida, se llegó a usar los impuestos para otros fines que los originales[9].

Sería imposible seguir aquí las vicisitudes del Estado, su extensión en las sociedades monárquicas y su declinación en las sociedades burguesas, que deseaban un Estado "pobre". Pero el proceso general que describe Schumpeter como origen del sistema es, evidentemente, como proceso sociológico, una posibilidad que puede repetirse. Como escribió Schumpeter:

> Ni que decir tiene que el Estado es más que la recolección de impuestos exigida por la necesidad común que fue su origen. Una vez que el Estado existe como realidad y como institución social, una vez que se ha convertido en el centro de las personas que manejan la maquinaria gubernamental y cuyos intereses se concentran en ella, por último, una vez que el Estado es reconocido como apropiado para muchas cosas aun por los individuos con quienes se enfrenta, una vez que ha ocurrido todo esto, el Estado se desarrolla aún más y pronto se convierte en algo cuya naturaleza ya no puede ser comprendida solamente desde el punto de vista fiscal, y para el cual

[9] Como añade Schumpeter: "Es por esta razón por la cual las demandas fiscales son el primer signo de vida del Estado moderno. Es por ello por lo que el 'impuesto' tiene relación con el 'Estado' y la expresión 'Estado fiscal' podría considerarse como un pleonasmo. Y es por ello por lo que la sociología fiscal es tan fructífera para la teoría del Estado" (p. 19).

No es casual que el moderno Estado fiscal apareciera primero en Europa Central, donde las economías patrimoniales de los príncipes y los monarcas se transformaron en la economía pública, donde por ende apareció por primera vez la burocracia y donde el Estado, a diferencia de la experiencia angloamericana, llevó la batuta en la construcción de la sociedad industrial.

las finanzas se convierten en una herramienta de la que se sirve. Si las finanzas han creado el Estado moderno, ahora el Estado, por su parte, las forma y las amplía, calando profundamente en el cuerpo de la economía privada[10].

El poder del Estado (y, en verdad, su posible papel autónomo) es el hecho central de la sociedad moderna. Sin embargo, es un hecho extraordinario que este papel del Estado, sobre todo en asuntos económicos, no tenga importancia alguna en el examen que hizo Marx del capitalismo. Como observó hace 50 años el escritor marxista Rudolf Goldscheid:

> La explotación fiscal es la más vieja forma de explotación, aparte de la esclavitud directa . . . casi todos los privilegios de las clases privilegiadas fueron privilegios fiscales, las clases fueron en gran medida clases fiscales . . . En todas estas formas originales de explotación y formas primitivas de capitalismo, las finanzas públicas y el sistema fiscal desempeñó un papel decisivo. Marx reconoció esto muy claramente cuando describió las deudas públicas como la palanca de la acumulación originaria de capital. Es extraño, sin embargo, que no haya introducido funcionalmente esta profunda visión en el conjunto de su doctrina.
> . . . En realidad, Marx ignoró tan completamente el Estado en sus conclusiones que no observó cómo su expropiación ayudó a los expropiadores privados[11].

Las razones de esta omisión son dos, y son fundamentales para comprender las limitaciones de la teoría marxista. Primero, Marx consideraba a la sociedad (la subestructura económica), no al Estado (una superestructura política), como el verdadero centro de las relaciones sociales. Las relaciones económicas en la producción eran decisivas para la comprensión del poder. El Estado era el reflejo de las fuerzas económicas subyacentes, y el instrumento de las clases económicas dominantes. El Estado que había surgido en el siglo XVII era un aspecto del orden monárquico feudal que se había subordinado a la sociedad burguesa[12].

Segundo, Marx pensó que el capitalismo burgués resolvería –había resuelto– los problemas de la producción y había creado los mecanismos

---

[10] Ibid., p. 19. Schumpeter también comentó: "Los impuestos no solo ayudaron a crear el Estado. Ayudaron a darle forma. El sistema fiscal fue el órgano cuyo desarrollo originó los otros órganos. Con las leyes fiscales en mano, el Estado penetró en las economías privadas y conquistó un creciente dominio sobre ellas. El impuesto lleva el dinero y el espíritu calculador a lugares donde todavía no han surgido, y se convierte en un factor formativo en el mismo organismo que ha desarrollado. El tipo y el nivel de los impuestos están determinados por la estructura social, pero una vez que los impuestos existen se convierten en una manija, por así decir, que los poderes sociales pueden asir con el fin de cambiar la estructura."

[11] Rudolf Goldscheid, "A Sociological Approach to Public Finance", en Musgrave y Peacock, op. cit., pp. 204, 208.

[12] El lugar en el que Marx forcejeó con el problema del Estado fue el brillante folleto *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Lo que debía explicar era cómo, en una sociedad dominada por la clase burguesa, podía surgir un "aventurero" capaz de apoderarse del poder del Estado y lanzar a una clase contra otra en nombre del orden civil. Marx hace una distinción entre el poder político y el poder económico, y reconoce que, si bien Luis Napoleón pudo quebrar el poder político de la clase media, no puso en peligro su poder "material" (esto es, económico).

necesarios, si no el hecho económico, para la abundancia. Según Marx, la contradicción del capitalismo era la discrepancia entre el trabajo social y la propiedad privada, entre la naturaleza cooperativa de la producción y la apropiación individual. Por ello, en el curso de la evolución social, el socialismo era la etapa siguiente necesaria *después* del capitalimo. El socialismo, en la concepción de la primera generación de autores marxistas, era un concepto *distributivo*, no una teoría sobre cómo manejar una economía. Se pensaba que la administración era una cuestión sencilla, tan sencilla –como afirmaba Lenin en *El Estado y la Revolución*– que cualquier zapatero podría, por turno, intervenir en asuntos administrativos. (Su modelo, a fin de cuentas, era la oficina de correos.)

En un sentido fundamental, estos dos teoremas de Marx son irrelevantes. El problema del *capital* –de aumentarlo y gastarlo– aún persiste, tanto en las sociedades industriales avanzadas como en las economías subdesarrolladas. En los hechos económicos, *siempre* persistirá. Como dice Goldscheid con razón:

> Todo problema social y, en verdad, todo problema económico es, en última instancia, un problema financiero. Sea cual fuere la cuestión que se discuta, sea la intensificación de la agricultura para explotar las asombrosas potencialidades que abre el progreso de la química, sea la racionalización de la producción industrial, sea el intento de evitar el enorme desperdicio de vidas y salud humanas en nuestro progreso cultural, siempre necesitamos capital, que debe ser adelantado para construir equipos que sólo más tarde serán rentables. En este sentido, el capitalismo es una categoría económica eterna y es indiferente que las tareas sean las de la economía pública o la economía privada (p. 212).

Además, hemos presenciado el "retorno" del Estado. Marx y los marxistas ortodoxos pensaron que el Estado no podía intervenir en las inevitables crisis del capitalismo para proporcionar estabilización y dirección económicas. De hecho, cuando los socialistas estaban en el gobierno durante la Gran Depresión, en Alemania e Inglaterra (incluyendo al temible economista socialista austroalemán Rudolf Hilferding, autor de la obra socialista clásica *Das Finanzkapital*), los gobiernos no tomaron ninguna medida para controlar la crisis (aparte de la respuesta capitalista clásica de la deflación, que ahondó la crisis), porque la "crisis de sobreproducción" tenía que seguir su curso. Esto era lo que enseñaba el marxismo[13].

---

[13] Un examen de las políticas económicas socialistas durante la Gran Crisis se hallará en Adolf Sturmthal, *The Tragedy of European Labor* (Nueva York, Columbia University Press, 1943), caps. 4-10.

Sin embargo, como observó Goldscheid en su ensayo, escrito en 1925, pero ignorado por entonces: "Es . . . absurdo y muy extraño que casi todos los principales teóricos socialistas, desde Marx hasta nuestros días, quienes por lo demás desprecian tanto la teoría económica y financiera burguesa, esté tan completamente de acuerdo con ella en que la reforma fiscal y de las finanzas públicas no pueden modificar nada en el orden social existente y en que la política fiscal puede contribuir poco o nada a la solución de la cuestión social" (p. 209).

James O'Connor, al tratar de elaborar una teoría marxista del Estado en relación con la importancia del presupuesto estatal, basada en Goldscheid, ha planteado el dilema de este modo:

> Nuestra primera premisa es que el Estado capitalista debe tratar de cumplir dos funciones básicas, a menudo contradictorias: *acumulación* y *legitimación*. Esto significa que el Estado debe tratar de mantener o crear las condiciones en las que sea posible la acumulación provechosa de capital. Pero el Estado también debe tratar de mantener o crear las condiciones de la armonía social. Un Estado capitalista que use abiertamente sus fuerzas coercitivas para ayudar a una clase a acumular capital a expensas de otras clases pierde su legitimidad y por ende socava las bases de la lealtad y apoyo hacia él. Pero un Estado que ignore la necesidad de ayudar al proceso de acumulación de capital corre el riesgo de secar las fuentes de su propio poder, la capacidad de producción de plusvalía de la economía y los impuestos derivados de esta plusvalía (y otras formas de capital)[14].

O'Connor tiene razón a medias. Es un dilema central del Estado capitalista. Pero esto es también verdad de *todas* las sociedades industriales o en vías de industrialización en las que el Estado asume un papel directivo; es tan cierto de la Unión Soviética como de Argelia. Cada Estado debe equilibrar el cálculo de la acumulación de capital (y la restricción del consumo) con las necesidades y exigencias sociales de la población. A este respecto, también la Unión Soviética es una sociedad capitalista estatal, al igual que Argelia y la mayoría de los otros países que se dicen socialistas.

La diferencia esencial entre los llamados Estados socialistas y los Estados capitalistas occidentales reside menos en la cuestión de las relaciones de propiedad (aunque la propiedad privada ha dado a una clase económica dominante un grado desproporcionado de poder político) que en el carácter del orden político, el modo en que la ciudadanía concibe el hogar público. O'Connor sostiene que "un Estado capitalista que use abiertamente fuerzas coercitivas para ayudar a una clase a acumular capital a expensas de otras clases pierde su legitimidad y por ende socava las bases de la lealtad y apoyo hacia él". Pero no es el "Estado capitalista" el que corre este riesgo, sino el orden político *democrático*. En la Unión Soviética se usa abiertamente la coerción para acumular capital (se mantienen bajos los salarios y las huelgas están prohibidas), y de ello se ha beneficiado una nueva clase burocrática. La Unión Soviética ha podido lograr esto a causa de la combinación de ideología (la promesa de una utopía comunista) y terror (la policía secreta) que puede emplear un Estado totalitario o casi totalitario. (Con la actual declinación de la ideología y en la incapacidad para mantener un terror total, el Partido Comunista corre el riesgo de perder su legitimidad, a menos que encuentre nuevos modos de expandir su base de poder e incluya a otros miembros de la clase administrativa en la adopción de las decisiones fundamentales.)

---

[14] James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State* (Nueva York, St. Matin's Press, 1973), p. 6. Las bastardillas son del original.

El hecho sociológico concerniente a los modernos órdenes políticos democráticos occidentales es que el sistema político constituye un campo más vasto, en el que se hacen sentir todo tipo de intereses: étnicos, económicos, funcionales (por ejemplo, militares), burocráticos, etc. El problema político y filosófico del hogar público deriva del hecho de que el Estado debe desempeñar la doble función de acumulación y legitimación: proporcionar una dirección unificada a la economía, de acuerdo con alguna concepción del bien común (así como tener alguna concepción unificada del interés nacional en política exterior), y juzgar –sobre la base del poder o por algún criterio filosófico normativo– las reclamaciones en conflicto de los diferentes sectores. En su primera tarea, cumple una función autónoma de conducción y dirección; en la segunda, es en el peor de los casos un ruedo del poder, y en el mejor, un árbitro normativo.

El dilema sociológico del hogar público es que no sólo debe satisfacer las *necesidades públicas* en el sentido convencional, sino que también debe, ineludiblemente, convertirse en el campo para la realización de los *deseos privados y grupales;* y en esto, inevitablemente, las demandas no pueden ser satisfechas por las rentas o por el conocimiento sociológico adecuado a esas demandas. A este respecto, fue Schumpeter quien, hace 55 años, dijo estas proféticas palabras:

> La capacidad fiscal del Estado tiene límites, no solo en el sentido obvio en que sería válido también para una comunidad socialista, sino también en un sentido mucho más restringido y, para el Estado fiscal, más penoso. Si los deseos del pueblo exigen gastos públicos cada vez mayores, si se destinan cada vez más medios a fines para los que los individuos no los han producido, si es cada vez mayor el poder que está detrás de esos deseos y, finalmente, si todas las partes del pueblo son conquistadas por ideas enteramente nuevas sobre la propiedad privada y las formas de vida, entonces, el Estado fiscal habrá cumplido su ciclo y la sociedad tendrá que depender de otras fuerzas motoras para su economía distintas del autointerés. Ciertamente puede alcanzarse este límite, y con él la crisis de la que el Estado fiscal no sobrevivirá. Sin duda, el Estado fiscal *puede* derrumbarse (p. 24).

La revolución de los títulos en ascenso

Condorcet y Tocqueville sostenían que lo distintivo de la sociedad moderna es la demanda de igualdad. Este impulso continúa hoy, 150 años después de surgir como fuerza política poderosa. Pero en el último tercio de este siglo la demanda de igualdad se ha dilatado hasta convertirse en la demanda de un conjunto más amplio de derechos –políticos, civiles y sociales– reclamados a la comunidad[15].

[15] Uno se olvida cuán poco hace que comenzó la lucha por estos derechos. Los derechos políticos, principalmente el sufragio universal, fueron conquistados para los hombres y las mujeres solo hace cincuenta años, aproximadamente. Y en varios países europeos (Bélgica, Austria y Alemania) se necesitaron huelgas generales de la clase obrera para conquistar el derecho a votar. En el Sur de Estados Unidos, los negros recibieron protección electoral legal hace menos de una década y media. Los

Lo indudable es que la revolución de las expectaciones en ascenso, que ha sido uno de los principales caracteres de la sociedad occidental en los últimos 25 años, se está transformando en una *revolución de los títulos en ascenso* para los próximos 25 años. Esto puede tomar la forma de la exigencia de un ingreso familiar mínimo, para dar a cada familia un modesto nivel de vida básico; o una exigencia de "derechos de educación", por los que toda persona tendría derecho a 12, 14 o 16 años de educación gratuita, a opción de la persona; o una exigencia de seguridad de empleo vitalicio mediante una combinación de garantías privadas y públicas. Las exigencias particulares variarán según el tiempo y lugar. Pero no son sólo las reclamaciones de las minorías, los pobres o de los que están en inferioridad de condiciones; son reclamaciones de *todos* los grupos de la sociedad, demandas de protección y derechos, en resumen, de *títulos*.

Lo que esto supone, inevitablemente, es una enorme expansión de los servicios –humanos, profesionales y técnicos– en la sociedad. En la última década, la salud y la educación, junto con los empleos gubernamentales, han sido los sectores de crecimiento más veloz en las sociedades occidentales[16]. (Un artículo publicado en el número de 22 de febrero de 1974 de *Science* señalaba que en el Estado de California, en un día cualquiera, unos 7,2 millones de personas de los 19,5 millones del Estado se

---

derechos civiles incluyen las libertades tradicionales de expresión y de reunión, pero también incluyen el derecho de acceso a todos los lugares públicos, el derecho de viajar libremente, etc., y en muchos países estos derechos aún están restringidos. Los derechos sociales –la seguridad económica, los servicios sociales, el acceso a la educación, etc.– aún son objeto de negociación.

[16] De 1945 a 1970, los gastos totales del gobierno de Estados Unidos subieron del 12,8 por ciento del producto nacional bruto al 22,4 por ciento; los de gobiernos estatales y locales, del 5,9 por ciento al 11,9 por ciento del producto nacional bruto; en suma, los gastos gubernamentales ascendieron al 34,3 por ciento del producto nacional bruto, el cual significó 1 billón 400 mil millones de dólares en 1974.

Desde 1950, los gastos federales en lo que se define como "fines de bienestar social" subieron de 14.000 millones de dólares a 180.000 millones o de menos de un quinto del presupuesto federal a más de la mitad. (De este aumento, el 70 por ciento corresponde a tres vastas esferas: incrementos en la seguridad social, esto es, pensiones a los ancianos; incrementos destinados a los veteranos y a los minusválidos, ciegos y ancianos; y servicios médicos a los pobres y atención médica a los ancianos.) Si se agregan los gastos sociales de los gobiernos de los estados y locales, parecería que en 1975 el gobierno gasta más de un cuarto de billón de dólares en programas sociales.

En los últimos veinticinco años se ha producido un cambio de proporciones en los gastos gubernamentales, de la defensa al bienestar social. Entre 1950 y 1960 los gastos totales del gobierno ascendieron a 81.000 millones de dólares, de los cuales 29.000 millones –o sea aproximadamente el 36 por ciento– fue para la defensa y las relaciones internacionales. Entre 1960 y 1971 los gastos del gobierno aumentaron a 218.100 millones, de los cuales, sin embargo, solo 33.400 millones –o aproximadamente el 15 por ciento– fueron destinados a la defensa y las relaciones internacionales, mientras que los gastos en programas sociales internos aumentaron a 184.700 millones. (El número de diferentes programas federales de subvenciones para fines sociales pasó de 200 a principios del decenio de 1960 a más de 1.000 en 1975.)

El cuadro puede verse en conjunto en la tabla siguiente. (He tomado intervalos

hallaban bajo cuidado institucional, en centros de asistencia diurna, escuelas (pero no colegios), hospitales, prisiones, hogares de ancianos, etc. El total era casi tan grande como toda la fuerza civil de trabajo del Estado para ese año.)

El principal dilema de la sociología fiscal surge del desequilibrio estructural entre el sector técnico (industrial y científico) y el sector de servicios humanos y gubernamentales, con respecto a productividad, aumentos en los salarios, costes por unidad e inflación. Un ejemplo obvio aclarará esto. Los trabajadores de la industria del automóvil pueden exigir y recibir un aumento del 10 por ciento en los salarios. Pero los costes laborales sólo son el 30 por ciento del coste de producir un automóvil, y el aumento en el coste por unidad es, por lo tanto, sólo del 3 por ciento. Si la productividad de la industria crece un 3 por ciento o más (como ocurre habitualmente), entonces no hay ningún aumento inflacionario y el coste del aumento de salarios puede ser absorbido fácilmente. Pero ¿qué sucede cuando los policías, y a la par de ellos los bomberos y los trabajadores sanitarios, también piden un aumento del 10 por ciento en los salarios? En estos casos, los costes laborales son aproximadamente el 70 por ciento del coste de los servicios, y un aumento de salarios del 10 por ciento se traduce a un aumento del 7 por ciento en los costes por unidad. Pero la productividad en tales empleos aumenta, digamos en un 2 por ciento. Esto significa que hay una grieta inflacionaria del 5 por ciento como resultado de los aumentos paralelos de salarios. Considerando que en Estados Unidos los empleos gubernamentales, particularmente en el plano local y de los diversos Estados, han aumentado enormemente (a causa de la mayor

---

de cinco años, aunque en algunos casos he insertado años seleccionados para indicar aumentos bruscos, como a fines del decenio de 1960 por la guerra de Vietnam, y por los programas sociales en el de 1970.)

Principales categorías de gastos gubernamentales
(en miles de millones de dólares de 1975)

Año fiscal	Pagos para individuos	Defensa nacional	Operaciones federales ajenas a la defensa	Operaciones de Estados y locales
1955	$ 33	$ 112	$ 60	$ 76
1960	51	105	68	91
1965	66	110	92	113
1967	84	136	103	128
1968	93	151	109	134
1969	103	145	96	142
1970	110	130	97	144
1972	143	108	104	152
1974	164	91	96	164
1975	180	87	98	165

Las cifras han sido tomadas de los cuadros sobre Ingresos y Gastos Gubernamentales por Funciones Principales, *Statistical Abstract of the U.S.*: 1974, pp. 246, y s. El cuadro de Categorías Principales de Gastos Gubernamentales es de la Oficina de Análisis Financiero del Departamento del Tesoro de Estados Unidos, y proviene de un memorándum de Daniel P. Moynihan sobre "Calidad de Vida de Individuos y Comunidades en Estados Unidos", presentado a la Comisión de Opciones Críticas para los Norteamericanos, junio de 1975.

demanda de educación, atención médica y seguridad personal), se tienen los elementos para una profunda y permanente crisis urbana[17].

El hogar público deberá enfrentar dos importantes problemas. Uno es la creciente "sobrecarga" de problemas que el sistema político puede ser simplemente incapaz de resolver. La virtud del mercado es que dispersa la responsabilidad por las decisiones y sus efectos. El hogar público concentra las decisiones y hace visibles las consecuencias. El segundo problema es que, a causa de la presión de los títulos en ascenso, hay una constante tendencia de los gastos estatales a aumentar, lo cual exige más impuestos para pagar los servicios y estimula la inflación derivada de los desequilibrios en la productividad. Ambos son, sencillamente, recetas para aumentar la inestabilidad política y el descontento.

En todo esto hay también una paradoja ideológica. Durante más de 100 años– desde la publicación de *El capital*– los marxistas han estado prediciendo la defunción del capitalismo. La "primera" teoría predijo tal fin porque la naturaleza no planificada y anárquica del mercado llevaría a una excesiva concentración de la industria, lo cual daría como resultado márgenes de beneficio decrecientes (a medida que disminuyera la proporción de trabajo) o grandes desequilibrios entre la producción y el consumo. Cuando los marxistas presenciaron, en el decenio de 1930 y posteriormente, una intensa intervención estatal, arguyeron que los capitalistas y los legisladores votarían fácilmente dinero para armarse y la defensa, como medio de apuntalar la economía, pero no para gastos sociales. El capitalismo, por consiguiente, dependía en forma total de una economía de guerra. Ahora, un tercer neo-neo-marxismo sostiene que el crecimiento del sector estatal que da particular importancia a los gastos sociales es necesario para el mantenimiento del capitalismo; pues, como escribe James O'Connor, "la crisis fiscal del Estado capitalista es la consecuencia inevitable de la grieta estructural entre los gastos y los ingresos estatales".

Las tres versiones afirman la inevitabilidad del triste destino del capitalismo. Y en algún momento, puesto que todos los sistemas sociales cambian, el capitalismo puede expirar, y la "teoría" marxista cantará victoria. Pero si la razón para la muerte del capitalismo es la expansión de los gastos sociales, la clasificación es una fantasía. Llamar "marxismo" al centro de este argumento forma parte de esa incorregible mitomanía radical que trata de convertir toda crisis en prueba de la validez de una ideología (constantemente redefinida)[18]. O'Connor observa que "la única so-

[17] Para un vasto examen de esta cuestión, véase William J. Baumol, "Macroeconomics of Unbalanced Growth: The Anatomy of the Urban Crisis", *American Economic Review* 62 (marzo de 1972).

Lo que agudiza el problema es que el 65 por ciento de la fuerza de trabajo está hoy en los servicios (incluido el transporte y las empresas públicas, así como en servicios profesionales, comerciales y humanos) y que para 1980 alrededor del 70 por ciento de la fuerza de trabajo estará dedicada a los servicios. Los datos generales sobre estas macrotendencias se hallarán en *El advenimiento de la sociedad postindustrial* (Madrid, Alianza, 1976), cap. 2.

[18] Si este argumento tiene antepasados intelectuales relevantes, ellos son la con-

lución permanente a la crisis fiscal es el socialismo", término que deja prístinamente sin definir. Pero no es claro cómo el "socialismo", mejor que cualquier otro sistema, decidiría cuál es la asignación "eficiente" entre "la acumulación y las demandas sociales", o cómo manejaría esas fuentes estructurales de la inflación que derivan de los desequilibrios en la productividad de los diferentes sectores.

Ironías aparte, el hogar público pasará por verdaderas crisis en todas las sociedades. Pero no derivan de las "leyes de hierro" de la economía; son los dilemas repetidos de los vicios privados y los intereses públicos, ahora en gran escala. La solución, esencialmente, solo puede provenir de un acuerdo consensual sobre los problemas normativos de la justicia distributiva, sobre el equilibrio que debe hallarse entre el crecimiento y el consumo social. Pero ¿puede haber crecimiento?

Los dilemas del crecimiento: las contradicciones económicas del capitalismo

El corazón de todas las sociedades industriales modernas, capitalistas o socialistas, es la capacidad para usar una parte sustancial del producto nacional neto para fines de inversión y crecimiento económico. Aparte de la cuestión de la posible reducción en la acumulación de capital a causa del aumento en los gastos sociales, el deseo de crecimiento económico, o siquiera la capacidad de las economías avanzadas para mantener el crecimiento, ha sido puesto en tela de juicio por una serie de razones, entre ellas la adecuación de los recursos y los efectos sobre el ambiente.

El esquema básico de la política socioeconómica en las décadas siguientes quedará fijado por la interacción de los recursos (alimentos, energía, materiales), la población y el ambiente. Si los recursos serán suficientes o si el ambiente (incluyendo la atmósfera y el clima) será arruinado, si el ritmo de crecimiento de la población, sobre todo en Asia y América Latina, podrá ser frenado, son cuestiones sobre las que los expertos están divididos[19]. Desde una perspectiva sociológica, sin embargo, podemos ha-

---

cepción de Weber de la *legitimidad* (o la comprensión de por qué la gente da su asentimiento o lo rechaza a un sistema social), y la concepción de Schumpeter de la sociología fiscal y su visión de las tensiones sociales que se generan cuando un orden político democrático comienza a presentar demandas que no pueden ser satisfechas por la capacidad productiva de la sociedad.

[19] Los análisis preparados para el Simposio de las Naciones Unidas sobre Población, Recursos y Ambiente de 1973 indican que las magnitudes *físicas* de los minerales, la energía, el agua y la tierra *son* suficientes, en escala global, para mantener las tasas actuales de crecimiento para las próximas dos décadas, aproximadamente. Y un inventario detallado de la disponibilidad de recursos, de las principales reservas minerales brinda una "prueba clara . . . de que el futuro no se hallará limitado por la mera disponibilidad de materiales importantes . . ." Para los estudios de la ONU véase Roger Revelle, "Will the Earth's Land and Water Resources Be Sufficient for Future Populations?", y D. B. Brooks y P.W. Andrews, "World Population and Mineral Resources: Counterintensive or Not?", *UN Symposium on Population, Resources and Environment* (Estocolmo, 1973). Para el inventario de la disponibilidad de recursos,

cer tres observaciones sobre el carácter del "crecimiento económico" en relación con las sociedades occidentales, y quizá todas las sociedades, con la posible excepción de China y los países tribales menores de Africa.

En primer lugar, el crecimiento económico se ha convertido en la religión secular de las sociedades industriales avanzadas: la fuente de las motivaciones individuales, la base de la solidaridad política, el fundamento de la movilización de la sociedad para un propósito común. Hace cien años o más, como ya señalé, nadie "votó" por la Revolución Industrial, al modo en que varias asambleas políticas proclamaron la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre, la Constitución de los Estados Unidos o un programa para la Unión Soviética. Pero a medida que se elevó el nivel de vida, las sociedades se hicieron conscientes de las firmes posibilidades del crecimiento económico, y lo que había sido en buena medida un proceso de mercado no coordinado se convirtió en el objeto de la política gubernamental concertada. En cierto sentido, el crecimiento económico, al manetener una promesa de abundancia para la ciudadanía, ha sido el "equivalente moral" de la guerra que William James buscó antaño. La riqueza anterior se había ganado por el saqueo, la anexión y la expropiación; ahora las sociedades se movilizaban para un esfuerzo interno concertado, no para la guerra contra un Estado vecino. Si bien el crecimiento económico nunca ha tenido el poder emocional del nacionalismo o de otros cebos ideológicos que se han usado para movilizar a las sociedades, se ha transformado en un credo importante para las sociedades industriales occidentales. De no ser el anhelo de crecimiento económico, ¿qué otro objetivo social podría proponer a su pueblo la Unión Soviética —o Japón o los Estados Unidos?

El segundo hecho es que el crecimiento económico ha sido un "solvente político". Aunque el crecimiento invariablemente provoca expectaciones, el medio para financiar los gastos de bienestar social y de defensa —sin redistribuir la renta (que es siempre un asunto políticamente dificultoso) o cargar a los pobres (que se ha convertido en una cuestión casi igualmente dificultosa)— ha provenido esencialmente del crecimiento económico. En una economía de un billón de dólares, un incremento en el ritmo del crecimiento económico del 1 por ciento supone un agregado neto de cien mil millones de dólares al final de una década. Y como descubrieron los gobiernos de Kennedy y Johnson (hasta que los gastos por la guerra de Vietnam comenzaron a aumentar), el Congreso estaba más dispuesto a votar por los costes del bienestar social o la Nueva Frontera o la Gran Sociedad, mientras el crecimiento económico proporcionara ingresos fiscales adicionales, que a reformar la estructura de los impuestos

---

véase William D. Nordhaus, "Resources as a Constraint on Growth", *Proceeding of the American Economic Association*, 64 (mayo de 1972).

El problema económico real —y la traba para el crecimiento económico— será el aumento en los costes de extracción de esos minerales o el pago de precios de "monopolio" —como el precio del petróleo— a los carteles productores. La tasa del crecimiento económico dependerá principalmente de los costes en ascenso de estos productos primarios.

o aumentar la carga tributaria de la sociedad.

Sin embargo, paradójicamente –y este es el tercer punto–, el crecimiento económico puede ser la fuente de una "contradicción" característica del capitalismo, contradicción que puede ser la causa de su ruina económica. En efecto, el crecimiento económico ha estado inextricablemente ligado a la inflación, y parece improbable que una economía política democrática pueda eliminar la inflación sin desastrosas consecuencias políticas.

La inflación que ha infectado a las economías industriales en los últimos años parece ser un compuesto de varios factores convergentes: un aumento simultáneo de la demanda a escala mundial; escasez de artículos primarios y materias primas (por ejemplo, alimentos); escasez en la capacidad de procesamiento primario (por ejemplo, de acero y de papel); inflación del coste de salarios como función de los cambios de empleo de los sectores industriales a los de servicios, y la reducida productividad en los servicios; y la incapacidad de los gobiernos para reducir sus gastos. Algunos de estos factores, presumiblemente, son temporarios; esto es lo que se nos dice con respecto a la escasez de artículos primarios y la capacidad de procesamiento primario. Otros son estructurales; este es el caso, ciertamente, de las diferencias de productividad entre el sector industrial y el de servicios.

Pero por debajo de todo esto hay un cambio básico en el carácter de la sociedad que hace difícil para cualquier orden político usar los modos tradicionales de restricción o "disciplina" (en el sentido arcaico del término) para limitar la demanda, aumentar el desempleo o reducir los gastos gubernamentales. En las dos últimas décadas el crecimiento económico ha estado ligado a varios objetivos sociales, los principales de los cuales han sido la ocupación plena y un firme aumento en el consumo. En síntesis, la revolución keynesiana –pues esta es la expresión resumida más simple y simbólica para tal cambio– ha originado una poderosa e irreversible revolución también en las expectaciones sociales. Dicho de manera sencilla, mientras que los trabajadores temían antes perder un trabajo, cosa que fue la experiencia común durante la Gran Depresión económica, ahora esperan un trabajo y un nivel de vida mejores. Y ningún gobierno puede defraudar esta expectación.

Lo que esto significa prácticamente es que los gobiernos aumentarán de modo necesario sus gastos y tendrán mayores déficits en su presupuesto, si el desempleo tiende a aumentar; de igual manera, los gobiernos son instados a aumentar los gastos sociales, particularmente en las esferas de la salud, la asistencia social, los servicios sociales, etc. Mientras tanto los sindicatos, por razones defensivas (cuando los precios suben) y por razones agresivas (para tener su parte en el crecimiento económico), mantienen una presión constante por aumentos de salarios. Así, una inflación constante pero manejable del 4 o 5 por ciento anual es un concomitante inevitable del crecimiento económico, y este es el "precio" que el orden político paga por la paz social. Pero cuando tal inflación se une a otros elementos estructurales o contingentes para crear una espiral inflaciona-

ria –como aquella con la que se enfrentan hoy muchas sociedades occidentales–, entonces las herramientas económicas "normales" de que dispone el gobierno son ineficaces. Las respuestas comunes son reducir el suministro de moneda (pero esto origina crisis de liquidez y posibles bancarrotas de empresas, y sobre todo tiende a dañar a sectores cruciales, como el de la construcción y edificación de viviendas, que son muy sensibles a las tasas de interés) o reducir mucho el nivel de gastos gubernamentales. Pero es difícil para los gobiernos hacer otra cosa, pues una consecuencia importante de la deflación es el aumento de la desocupación, y a niveles que son políticamente inaceptables. Una alternativa es instituir una "política de ingresos" que trate, por medios administrativos, de establecer niveles de equidad en el orden político; pero sin una pesada carga fiscal sobre la riqueza, una política de ingresos es inaceptable para los sindicatos. Finalmente, pueden establecerse rígidos controles de salarios y precios, con las deformaciones consiguientes de la economía y a menudo, en definitiva, grandes evasiones. Sencillamente, nadie quiere pagar la inflación, y los gobiernos democráticos modernos hallan políticamente difícil gravar con los costes a un grupo particular.

Pero existe un dilema fundamental. Una persistente inflación elevada arruina a la clase media. Una enérgica política deflacionaria provoca una creciente desocupación y solo tiene éxito a expensas de una parte de la clase obrera. La única salida, si *ambas* continúan, sería imponer fuertes controles de precios y salarios, y una política de ingresos para ajustar las desigualdades. Pero tales controles, para que sean eficaces, requerirían un vigoroso cuerpo regulador con poderes para impedir las evasiones. Y si tales controles perdurasen por un largo período, como podría ocurrir, las decisiones fundamentales sobre inversiones también se convertirían en una cuestión de gobierno. En resumen, esta solución del dilema, sin recurrir a una guerra de clases, supondría la transformación de la economía de empresa privada en una sociedad corporativa. Donde persiste una inflación desenfrenada, se produce una nueva guerra de clases, no principalmente entre empleadores y trabajadores de las empresas, sino entre la clase media y la clase obrera, en el campo del presupuesto estatal.

Schumpeter observó una vez que el feudalismo estacionario fue una entidad histórica, el socialismo estacionario una posibilidad histórica, pero el capitalismo estacionario es una contradicción histórica en los términos mismos. La idea central de Marx fue que una economía capitalista debe seguir expandiéndose, mediante la acumulación y la reinversión de capital. Los defensores de la tesis del "estancamiento" a fines del decenio de 1930 argüían que una economía capitalista necesariamente debe llegar a un límite finito de expansión a causa del agotamiento de las oportunidades de inversión, creencia que fue desmentida, como Schumpeter fue nuevamente el primero en señalar, por los "mares abiertos" de la técnica y la innovación técnica. Pero el principal problema concerniente al crecimiento es que, cuando hay una inflación persistente, la economía sufre una escasez crónica de capital, y las corporaciones caen en repetidas crisis de liquidez cuando los administradores del dinero, en un esfuerzo por fre-

nar la inflación, disminuyen el suministro de dinero.

Obviamente, si una sociedad prevé una inflación sostenida, pocas personas ahorrarán (pues el dinero perderá valor rápidamente) o destinarán su dinero a inversiones a largo plazo en bonos o acciones. Las corporaciones, a su vez, deben recurrir cada vez más a préstamos bancarios, letras u otros instrumentos de crédito a corto plazo, no sólo para reunir un fondo de operaciones, sino también para pagar obligaciones a largo plazo. La principal consecuencia de la inflación es que el peso del suministro de capitales cae de manera creciente en los bancos o en el gobierno. En Estados Unidos, la ley de Bancos de 1933 separó la banca de inversiones de la banca comercial precisamente para limitar el control bancario de las grandes corporaciones, como había existido en el decenio de 1920. Sin embargo, la aprobación de una nueva legislación en 1970 permitió a los principales bancos establecer *holdings* bancarios que se dedicaron intensamente a los créditos a consumidores, la financiación de la construcción inmobiliaria y hasta a créditos a corporaciones a largo plazo. Para incrementar su capital, los bancos compitieron por la adquisición de dinero, "comprando" certificados de depósito de las corporaciones, depósitos de eurodólares y reservas inactivas de bancos menores. A principios del decenio de 1970, los bancos se encontraron atados, pues se habían excedido en los créditos, particularmente en el campo inmobiliario. A consecuencia de esto, el gobierno ha adquirido mayor importancia, no sólo como "auxiliador" de las corporaciones, sino hasta –según propusieron una serie de financistas sutiles– como fuente directa de capital accionario para industrias, como las de servicios públicos y vivienda, que no pueden obtener fondos en los mercados corrientes de capitales[20].

En Inglaterra, el gobierno laborista tuvo que intervenir y sacar de apuros a la Leyland Motors Corporation, la mayor empresa automovilística de Inglaterra, y a la Burmah Oil, que había iniciado las exploraciones del

[20] Véase Félix G. Rohatyn, "A New R.F.C. Is Proposed for Business", *New York Times*, 1º de diciembre de 1974, sec. 3, pp. 1, 12. Como observa Rohatyn, socio de Lazar Frères, en los últimos diez años la proporción de las deudas a las acciones de las corporaciones pasó del 25 al 40 por ciento, bajo la presión de la inflación y el derrumbe de los mercados de acciones. La Bolsa de Nueva York ha calculado que las corporaciones necesitarán unos 50.000 millones de dólares al año en nuevo capital accionario para la próxima década, pero en 1974 sólo había unos 5.000 millones provenientes de capital accionario. Puesto que los mismos bancos están excedidos en los préstamos, la única solución, sostiene Rohatyn, es formar una corporación gubernamental –similar a la Reconstruction Finance Corporation (RFC) creada durante la Gran Crisis– que suministre ese dinero. Rohatyn no se arredra ante las implicaciones de su propuesta: "Es indudable que tal organización... puede ser un primer paso hacia la planificación estatal de la economía. Pero quizás haya llegado el momento de efectuar un debate público sobre este tema . . . Lo que muchos llamarán planificación estatal no sería, para la familia media, más que una elaboración presupuestaria prudente. . . Hay muchos que creen que una planificación económica a largo plazo en el nivel federal se convertirá en una necesidad . . . La RFC podría ser uno de los instrumentos fundamentales en este tipo de enfoque. Al inyectar capital accionario allí donde no se dispone de él en gran cantidad, podría facilitar una gran reestructuración para fines públicos."

mar del Norte, cuando ambas compañías se hallaron en dificultades. El gobierno francés rescató Le Nickel, la segunda compañía del níquel en el mundo, comprando en 1974 la mitad de las acciones por las obras de la empresa en Nueva Caledonia, que, aunque está en el Pacífico, forma parte de la Francia metropolitana. Y en Estados Unidos el gobierno ha ayudado directa o indirectamente a los ferrocarriles, la industria aeroespacial y hasta la industrial del automóvil, mediante beneficios fiscales indirectos o infusión directa de capitales.

Sea conviertiéndose en el "inversor en último recurso", sea influyendo en el mercado de capitales mediante la distribución del crédito (por ejemplo, instruyendo a los bancos para que inviertan dinero específicamente en ciertas industrias, como la vivienda), sea invirtiendo directamente en las empresas (ocupando una posición importante como accionista), inevitablemente el gobierno ampliará su poder en los mercados de capitales. En qué punto cabría llamar a esto "capitalismo de Estado", o "economía corporativa", quizá sea más una cuestión semántica que fáctica. El punto esencial es que la esfera de control de las corporaciones privadas de sus propios asuntos en esta cuestión que es la más importante de todas –la administración del capital– disminuye en forma creciente. Lo que cuenta cada vez más es la naturaleza y la cualidad de la política estatal, y el grado de peso del sector público en el establecimiento de objetivos sociales.

Pero hay una cuestión "cultural" más amplia, en la que se insertan estos problemas económicos. El capitalismo norteamericano cambió de naturaleza en el decenio de 1920 al estimular vigorosamente a los consumidores a contraer deudas y a vivir con deudas como forma de vida. En la década de 1960, la estructura financiera básica de la economía se transformó cuando individuos sagaces comenzaron a percatarse de que era posible adquirir considerables fortunas mediante "apalancamiento", es decir, contrayendo grandes deudas y usando el dinero prestado para asegurar compañías financieras, crear trusts de inversiones inmobiliarias y aumentar la proporción de las deudas a las acciones en las corporaciones, en lugar de expandirse por financiación interna o por capital accionario. Los cambios en las leyes bancarias perimitieron a los *holdings* bancarios extender, de maneras inseguras, la estructura financiera de la economía. Pero fue una economía sumamente palanqueada, una economía edificada sobre una montaña de deudas. Una declaración de ingresos, que atañe a rentas y beneficios (muchos de estos de "cuentas por cobrar"), es de interés para un contable, y si se trata de una gran empresa, para un inversor. Pero la variable esencial, cuando hay una deuda en ascenso, es el "dinero efectivo", el dinero que entra, sea de ingresos corrientes o de préstamos, para pagar los costes en aumento. Cuando el dinero se hace escaso, el dinero en efectivo se convierte en un problema y se produce una crisis de liquidez. Y nuevamente, de este apalancamiento y liquidez se deriva una adicional presión inflacionaria.

Así como las familias deben aprender a vivir según sus medios, la cuestión es si puede "disciplinarse" a la economía –y el amo debe ser el go-

bierno– para que viva con el dinero en efectivo disponible y renuncie a contraer deudas. Pero si se renuncia a esto, en el consumo o en las inversiones, ¿qué ocurre con el crecimiento de la economía? Necesariamente, tiene que disminuir.

De este modo, el crecimiento económico y la inflación envuelven una peculiar contradicción en las economías democráticas capitalistas. En los Estados comunistas, como la Unión Soviética, el crecimiento económico ha estado dirigido principalmente a expandir los sectores de la industria pesada, no los del consumo; los salarios y las demanadas de los trabajadores están bajo control; y la inflación, que existe, está disimulada por el subempleo de la fuerza de trabajo o por las escaseces crónicas.

Marx sostenía que el capitalismo debe continuar expandiéndose o derrumbarse. Para él, el dinamismo interno del sistema era el esfuerzo competitivo de los capitalistas para mantener la tasa de plusvalía aumentando la proporción de la técnica con respecto al trabajo. Así, consideraba la acumulación de capital como el motor del sistema. Pero la paradoja es que el crecimiento económico, fruto de la acumulación de capital, ha originado un conjunto de expectaciones económicas y culturales que para el sistema es difícil reducir, y el cual, cuando se asocia a otros factores variables (como las desenfrenadas y repetidas inflaciones que provienen de un gran esfuerzo de la economía mundial), crea condiciones de inestabilidad económica y política que para los gobiernos es cada vez más difícil controlar. Y todo esto lleva a una desorientación e inseguridad que sacude la fe de los individuos en sus sociedades.

Las crisis en las creencias

La crisis en las creencias son repetidas en la historia humana, lo cual no las hace menos importantes, aunque el tema corra el riesgo de volverse trivial. La tendencia a la desesperación proviene de que las consecuencias son reales, si no siempre inmediatas, pero nadie puede remediarlas. Es posible construir artefactos, elaborar programas y montar instituciones, pero las creencias tienen una cualidad orgánica y no pueden ser creadas por mandato. Una vez que se ha sacudido una fe, esta necesita mucho tiempo para crecer nuevamente –pues su suelo es la experiencia– y ser de nuevo efectiva.

En la Unión Soviética, donde un credo mesiánico trató de encarnarse en un pueblo, la crisis en las creencias es triple, la mayoría de las personas ya no creen en el credo (¿discutiría alguien el fin de la ideología en la Unión Soviética?); hay una pérdida de fe en los líderes (la denigración de Stalin y la admisión de *sus* crímenes por sus herederos quebró los pies de este ídolo); y pocas personas parecen creer en "el futuro": ya no funciona.

En Estados Unidos ha habido una pérdida de empuje por parte del orden instituido; de hecho, la principal característica del orden instituido es su ansia de repudiar su propia existencia. Existe un difundido cuestio-

namiento de la legitimidad de las instituciones, sobre todo por parte de los jóvenes que normalmente accederían a una posición de élite. En el conjunto de la población hay una pérdida de confianza en el futuro del país.

En Japón, un "entramado", o complicado conjunto de obligaciones recíprocas entre individuos en situación grupal, ha mantenido unidas las instituciones de la sociedad. La religión japonesa ha sido una extensión de tales lazos mediadores entre las personas, no una creencia en lo trascendente como en el Oeste. Esos lazos, antes de la Segunda Guerra Mundial, se centraban en la nación (y el ejército) y en el emperador, como encarnaciones de la religión. Después de una devastadora derrota militar, esos lazos fueron transferidos a las tareas mundanas de la reconstrucción y el crecimiento económicos. Pero surge un doble problema: si el crecimiento económico decae, ¿qué podría reemplazarlo? (¿la reafirmación de un nacionalismo agresivo?); o si el crecimiento económico aumenta la opulencia, ¿tenderá a disolver el entramado la conducta social discrecional que lo acompaña?

La principal consecuencia de esta crisis –dejo de lado sus dilemas culturales más profundos– es la pérdida de *civitas,* la espontánea disposición a obedecer las leyes, a respetar los derechos de los demás, a renunciar a las tentaciones del enriquecimiento privado a expensas del bienestar público, en resumen, a honrar la "ciudad" de la que uno es miembro. En cambio, cada persona sigue su propio camino, persiste en sus vicios privados, a los que sólo puede entregarse a expensas de los beneficios públicos.

El cimiento de toda sociedad liberal es la buena disposición de todos los grupos a transigir en los fines privados en pro del interés público. La pérdida de *civitas* significa, o bien que los intereses se han polarizado de tal modo y las pasiones inflamado a tal punto, que estalla el terrorismo y la lucha entre grupos y prevalece la *anomia* política; o bien que todo intercambio público se convierte en un trato cínico en el que los sectores más poderosos se benefician a costa de los débiles. Pero aun cuando perdure un espíritu de *civitas,* como en Inglaterra, los caminos hacia el futuro pueden haberse distanciado tanto del pasado –las restricciones pueden ser tan grandes, la libertad de maniobra y cambio tan estrecha, y las instituciones, en particular las económicas, tan rígidas– que ningún régimen puede detener sustancialmente el deslizamiento, y se propaga una sensación de fatiga y desesperanza. Esta es la amenaza, la crisis del orden político, de los próximos 25 años.

Varias generaciones de idealistas, como muchos jóvenes de hoy, vieron en el socialismo la respuesta a la sociedad burguesa. Pero la muerte del socialismo es el hecho político incomprendido de este siglo. En el mundo soviético hemos visto la cruel adulteración de los sueños comunales de los radicales del siglo XIX. El "socialismo" de la mayoría de los países del Tercer Mundo es un engaño, en cuanto se niega la libertad mientras nuevas élites impulsan al pueblo en nombre del desarrollo económico. Y en China el pueblo se ha fundido en una sola "personalidad

moral" encarnada en el pensamiento de Mao, de modo que se borra todo ego y se suprimen todas las voces individuales de expresión, especialmente en la cultura. Queda por verse si esto se afirmará como una nueva "religión" o si, después de la muerte de Mao, aparecerán nuevas fuerzas de individuación.

En los países comunistas de Europa, el declinar de la fe da más relieve a la cuestión de la *civitas;* inevitablemente, esta se identifica con las libertades públicas. Para los países comunistas, el problema es que no hay salidas institucionales para la disensión, no hay debate público, no hay ningún campo accesible donde las "facciones" (en el sentido de Madison, no de Lenin) puedan exponer sus intereses. Pero una sociedad compleja inevitablemente multiplica las divergencias y los intereses, y es menester proporcionar algún ámbito legítimo para la consideración de sus demandas. En la Unión Soviética los dos principales problemas políticos de los próximos 25 años tal vez sean la reafirmación por las nacionalidades de las exigencias de mayor autonomía (y mayor participación en el poder) y la ampliación del sistema político.

En el Oeste, en la próxima década probablemente veremos aumentar la frustación de las clases medias, con efectos políticos difíciles de prever. Los trabajadores con salarios elevados están comenzando a resentirse por la disminución de las diferencias en la paga, como resultado de las tendencias igualitarias; ¿fue la huelga de altos empleados públicos suecos de 1973 un presagio de mayores acciones futuras? El ascenso en el coste de los servicios supone una reducción de las comodidades cotidianas, incluyendo el reparto de correos y la recolección de basura[21]. Pero estas son pequeñas frustaciones en comparación con el doble impacto de la inflación y los impuestos.

La clase media padece por una doble razón: el aumento de los precios requiere un aumento en los ingresos para estar en el mismo nivel[22]; pero el incremento en los ingresos pone a la persona de clase media en una categoría fiscal superior, donde la nueva "dentellada" es más que proporcional al aumento de los ingresos, de modo que la erosión se hace más profunda. Si la inflación es rápida y el sistema fiscal no cambia, la espiral

[21] Herman Kahn ha propuesto una "ley" según la cual a medida que los ingresos *per capita* en una sociedad se aproximan a los 4.000 dólares, el nivel de vida de la clase media alta disminuye: no se pueden encontrar maleteros en las estaciones de ferrocarril (*pace* la Estación Central de Tokio), gente que entregue libros en una biblioteca (*pace* la Biblioteca Pública de Nueva York), limpiabotas en un taller de reparación del calzado, o lograr una recolección de basura de más de una vez por semana (como en Cambridge, Massachusetts).

[22] En Estados Unidos, todavía en 1940 el 26 por ciento de la población trabajaba por cuenta propia; como pequeños empresarios o artesanos o profesionales independientes, la gente podía tratar de aumentar sus precios para contrarrestar la inflación. Pero hoy el 85 por ciento de la fuerza de trabajo recibe un sueldo o salario inmovilizado, que solo puede variar cada tanto. Una gran proporción de los salarios sindicales están "sometidos a índice", es decir, son ajustados automáticamente al coste de la vida, pero la mayoría de los que trabajan a sueldo, en particular los profesionales de clase media, carecen de esta protección, y por tanto su retraso es mayor con respecto a la inflación.

se convierte en una progresión geométrica. Según un comentario de *The Economist:* "Si usted gana 10.000 libras al año y si se mantiene la actual tasa de inflación del 19 por ciento anual y las tasas de impuestos de 1974-75, para 1978 usted necesitará ganar 40.000 libras al año solamente para mantener su actual nivel de vida. No lo conseguirá".

La paradoja de todo esto es que la inflación es un medio fácil de financiar nuevos gastos públicos, a medida que una proporción cada vez mayor de individuos pasan automáticamente a catagorías fiscales superiores. Y, como ya hemos dicho, en un grado aún mayor los recursos básicos de la sociedad se dedicarán a la compra de bienes públicos. Pero, como ha señalado Anthony Downs, a menudo es difícil convencer al público de la valía de tales bienes, pues son uniformes y raramente están adaptados a los gastos individuales; y como ha observado Mancour Olson, puesto que un bien colectivo debe estar disponible para todos, muchas personas se abstendrán de pagarlo, con la esperanza de lograr una ventaja[23]. Pero el quid de la cuestión es que la expansión de tales bienes y el aumento de los costes gubernamentales tendrán que provenir, en definitiva, de los impuestos. Y la mayoría de las personas no ven los impuestos como la compra necesaria de bienes que el individuo no puede comprar por sí mismo, sino como reducción de sus ingresos personales. El consumo privado es una cuestión de elección individual, y el consumo público de mandato legislativo; la mayoría de las personas consideran a este último como una limitación de su "libertad para gastar".

Cuando los impuestos efectivos de una sociedad se elevan al 35 por ciento de los ingresos individuales, y la gente es cada vez más consciente de esos aumentos, se tiene una fuente de descontento, a menos que las razones de tales impuestos sean claramente explicadas. Pero pocos políticos tienen habitualmente este valor, y es más fácil hacerse cómplice de ese descontento.

La consecuencia de esto es un rápido aumento de la inestabilidad política. En la próxima década quizá contemplemos la bancarrota de los sistemas de partidos tales como los conocemos en las sociedades occidentales. Parece haber, especialmente entre las clases medias, un rechazo contra la política, un estado de ánimo que en el pasado ha llevado al debilitamiento del predominio de los partidos fuertes y a la fragmentación de los organismos legislativos. Es sorprendente que, en 1974, ningún partido obtuvo la mayoría en las legislaturas de Noruega, Suecia, Dinamarca, Francia, Alemania Occidental, Holanda, Bélgica, Italia y Gran Bretaña.

En Dinamarca, Noruega y Suecia, que durante 40 años se enorgullecieron de su "camino medio", se ha producido una intensa polarización del electorado que es alarmante para los partidos tradicionales. En Dinamarca y Noruega han surgido partidos anti-fiscales como protesta contra los impuestos elevados, la política de bienestar "indulgente", el crecimiento

---

[23] Véase Anthony Downs y Joseph Monsen, "Public Goods and Private Status", *The Public Interest,* nº 23 (Primavera de 1971), 64-77; y Mancour Olson, *The Logic of Collective Actios* (Cambridge, Harvard University Press, 1965).

de la burocracia gubernamental, la ayuda a los países en desarrollo y hasta los grandes gastos de defensa. Sembrando el desorden entre los conservadores tradicionales, el Partido del Progreso de Mogens Glistrup surgió de la nada en las elecciones de 1973 para convertirse en el segundo grupo más importante del Parlamento Danés. Y en Noruega, un partido similar conducido por Anders Lange logró un éxito electoral notable. ¡La reacción de los Partidos Socialdemócratas de ambos países fue afirmar que esas protestas eran "populistas" en sus objetivos y demagógicas en sus métodos, pues apelaban a los peores instintos del pueblo y se comportaban de una manera realmente anti-escandinava!

En Estados Unidos, los partidos políticos se hallan en decadencia. La mayoría de las maquinarias partidistas son débiles en cuanto a finanzas, personal y recursos. La identificación partidaria ha menguado. El 40 por ciento del electorado se considera "independiente", y es cada vez menor el número de personas que se toman la molestia de votar.

En verdad, los sistemas de partidos se hallan profundamente insertados en la vida institucional de las sociedades occidentales: a menudo tienen apoyo legal, como el sistema de dos partidos en la mayoría de las leyes electorales de los Estados que componen Estados Unidos; y tienen patrocinadores y cuadros. Pero es probable que se produzcan más "invasiones" de los partidos por facciones extremistas, como en el caso de la "nueva política" de McGovern en el Partido Demócrata, o los Jóvenes Socialistas en el Partido Socialdemócrata Alemán. Y es probable que presenciemos mayores oscilaciones entre los partidos en las elecciones o el recurso a organizaciones partidistas extrapolíticas.

En todo esto hay un doble peligro. La política es siempre un complejo de intereses y expresiones simbólicas (ideologías o vínculos emocionales con individuos o instituciones). Se puede renunciar a los intereses, pero mantener las creencias; o perder las creencias y, sin embargo, tener interés en la sociedad. Pero cuando ha sido vapuleada la confianza en la sociedad y sus instituciones, y cuando los intereses no logran el reconocimiento a que sus titulares se sienten con derecho, se forma una mezcla explosiva pronta a estallar. Las personas no pueden soportar demasiada incertidumbre en sus vidas, y las más terribles incertidumbres son la rápida y fluctuante pérdida de valor del dinero que la gente usa para el intercambio (las discrepancias en ascenso entre los ingresos y lo que es menester comprar, la erosión de la riqueza que se ha aucumulado penosamente) y la desocupación fluctuante. En estas circunstancias, las instituciones tradicionales y los procedimientos democráticos de una sociedad se resquebrajan, y las iras irracionales, emocionales, y el deseo de un salvador político se convierten en una pleamar. La declinación de la democracia liberal –especialmente en Europa– y el vuelco a los extremos políticos tal vez sea el hecho más inquietante del último cuarto se siglo.

Los dilemas económicos con que se enfrentan las sociedades occidentales derivan de que hemos tratado de combinar los apetitos burgueses que resisten a las restricciones del espíritu adquisitivo, moralmente o mediante impuestos, un orden político democrático que –en forma cre-

ciente y comprensiblemente– exige cada vez más servicios sociales como derechos adquiridos, y un *ethos* individualista que –en el mejor de los casos– defiende la idea de libertad personal y –en el peor– soslaya las necesarias responsabilidades sociales y los sacrificios sociales que exige una sociedad comunal. En resumen, no hemos tenido una adhesión normativa a un hogar público o una filosofía política que medie entre los conflictos privados.

Es muy fácil decir, como hacen muchos radicales, que todo es una consecuencia del "capitalismo". Aún más engañosa es la respuesta implícita de que existe una alternativa normativa llamada "socialismo", que es económicamente viable y filosóficamente justificable. Todo lo que hacen los radicales es caer en peticiones de principio. Es muy discutible que el socialismo sea económicamente viable en una sociedad industrial avanzada y un orden político democrático que responda a las diversas necesidades y deseos de diversos grupos, *sin coerción y sin la pérdida de la libertad.* Y aparte de la promesa de una "abundancia" que disolvería todos los conflictos sociales, no hay ningún esquema político o filosófico que en nombre del socialismo justifique las nuevas reglas distributivas de tal sociedad[24].

---

[24] Dentro del marco de la teoría política, el problema puede ser considerado no sólo en términos de consenso, sino también de legitimidad, concepto que va a los valores básicos de una sociedad.

Jürgen Habermas, el principal estudioso marxista de la actualidad, ubica el problema de la "legitimación" principalmente en el conflicto entre un capitalismo fundado en motivaciones privadas, individuales, y otro que inexorablemente se convierte en una sociedad capitalista estatal, donde la persona no puede ser motivada o recompensada en términos individuales. Si bien creo que la base del argumento es correcta, lo que me inquieta en el modo en que lo formula Habermas es que, en su lenguaje, los sistemas se "cosifican"; esto es, los sistemas crean o compelen la conducta, o manipulan personas, y las resistencias de las sociedades particulares o el carácter de la gente o las tradiciones desaparecen bajo el peso monolítico del término "sistema".

Así, al abordar la cuestión de las exigencias rivales en ascenso que colocan una pesada carga sobre el orden político, Habermas escribe: "Aún tendríamos que explicar por qué las sociedades capitalistas tardías se molestan en conservar la democracia formal. En función del sistema administrativo meramente, la democracia formal podría ser fácilmente reemplazada por una variante: un Estado benefactor conservador, autoritario, que reduzca la participación política de los ciudadanos a un nivel inocuo, o un Estado autoritario fascista que mantenga a la población marcando el paso en un nivel relativamente alto de movilización permanente."

Habermas explica que tales soluciones son hoy menos posibles porque "el sistema sociocultural crea exigencias que no pueden ser satisfechas en sistemas autoritarios". Y continúa: "Esta reflexión me lleva a la siguiente tesis: Solo un sistema sociocultural rígido, que no puede ser funcionalizado al azar para las necesidades del sistema administrativo, puede explicar cómo las dificultades de legitimación desembocan en una crisis de legitimación. Este proceso, pues, debe basarse en una *crisis de motivación,* esto es, una discrepancia entre la necesidad por motivos que el Estado y el sistema profesional anuncian y las motivaciones que ofrece el sistema sociocultural."

Y concluye: "Si no hay suficiente acuerdo entre las estructuras normativas que aún tienen hoy algún poder y el sistema políticoeconómico, entonces, (el capitalismo) todavía puede evitar las crisis de motivación desligando de este el sistema cultu-

Una sociedad, en definitiva, es un orden moral que debe justificar (legitimar, en la jerga sociológica) sus principios distributivos y las proporciones de libertad y coerción necesarias para facilitar o aplicar tales reglas. Inevitablemente, el problema es el de la relación entre el interés privado y el interés público, entre los impulsos personales y los requisitos comunitarios. Sin una filosofía pública, explícitamente enunciada, carecemos de la condición fundamental para que un orden político moderno pueda vivir por el consenso (y sin él sólo hay un conflicto permanente) y la justicia.

En Estados Unidos hubo en el pasado un "consenso no expresado", por lo que no fue necesario articular la filosofía pública. Como ha señalado Luis Hartz, había una tradición liberal derivada deLocke que moldeó el sistema político. Por falta de un Robespierre, faltaba también un de Maistre, de modo que la revolución y la reacción, como fuerzas en pugna, nunca hallaron terreno fértil en la vida norteamericana. El estilo norteamericano fue el del compromiso *ad hoc*. En los debates políticos norteamericanos, excepto durante la Guerra Civil, raramente se apeló a "primeros principios", como en Francia, por ejemplo, donde toda división política tenía sus raíces en la Revolución Francesa. En Estados Unidos había tres supuestos implícitos: que los valores del individuo debían ser llevados al máximo, que la creciente riqueza material disolvería todas las tensiones resultantes de la desigualdad y que la continuidad de la experiencia brindaría soluciones para todos los problemas futuros. También la abundancia fue el sustituto norteamericano del socialismo.

Pero ahora todos esos supuestos se han derrumbado. Los grupos, y la

---

ral. La cultura se convertiría entonces en una ocupación no obligatoria de los momentos libres o en objeto de conocimiento profesional".

No creo que la "democracia formal" pueda ser reemplazada fácilmente en países como Suecia, Inglaterra y los Estados Unidos. La fuerza de la democracia deriva de una tradición autónoma de libertad, no de las "necesidades" del sistema capitalista. Paradójicamente, las únicas sociedades capaces de mantener una movilización permanente de la población no son las sociedades "capitalistas tardías (esto es, avanzadas)", sino las sociedades revolucionarias, que son las autoritarias.

Además, no creo que haya un sistema político-económico unificado, pues el orden político es tanto el regulador de la economía como el campo más amplio para la reclamación de derechos; y si bien convendría en que hay una disparidad entre las motivaciones que exigen los sistemas económicos y de producción y los estilos de vida que se buscan en la cultura, no creo que la cultura pueda ser "desligada" (¿y por quién?) y ser una esfera donde la gente descargue inocuamente sus impulsos, sexuales y de otra especie. Como he sostenido en el primer capítulo, es precisamente en el ámbito de la cultura donde el capitalismo es socavado y donde su "hegemonía" es prácticamente destruida. A este respecto, pues, soy más pesimista que Habermas en lo concerniente a la capacidad a largo plazo de la sociedad capitalista para mantener su vitalidad como sistema moral y de recompensas para sus ciudadanos. Pero los fundamentos de la legitimidad pueden reposar en los valores del liberalismo político, *si* se lo puede divorciar del hedonismo burgués. Este es el problema que considero en la sección siguiente de este ensayo.

La argumentación de Habermas se hallará en "What Does a Crisis Mean Today? Legitimation Problems in Late Capitalism", *Social Research* 40 (invierno de 1971), 643-667. Este ensayo aparece como la Parte II del libro de Habermas *Legitimation Crisis* (Boston, Beacon Press, 1975).

comunidad, tienen sus reclamaciones. La riqueza en ascenso no ha redimido las desigualdades y ha presentado nuevos problemas. La experiencia ya no es una guía segura para los complejos problemas técnicos de una sociedad moderna. Y los valores subyacentes en los supuestos del bienestar material y las realizaciones ahora son también puestos en tela de juicio.

Es necesario establecer nuevos fines. Es menester formular nuevos supuestos. Los acuerdos implícitos del pasado fueron una gran fuerza, pues la articulación explícita siempre pone al desnudo las contradicciones entre la ideología y la realidad, y exige una solución que no siempre puede darse. Pero no se puede eludir esta tarea. La sociedad de libre empresa y orientada al consumo ya no satistafe a la ciudadanía como antaño. Y habrá de elaborarse una nueva filosofía pública a fin de que pueda sobrevivir algo que identificamos como una sociedad liberal[25].

II. La filosofía pública

El carácter central del hogar público en una moderna economía interdependiente es inevitable. Además, como he tratado de demostrar, el hogar público no es solo "el gobierno", o un sector económico público junto a la economía de mercado y el hogar doméstico; ahora es previo a ellos y los dirige. Es la *polis* en gran escala. Sin embargo, no disponemos de ningún sustento teórico para este estado de cosas, una economía política del hogar público que una la dimensión económica a la política, o una filosofía política del hogar público que proporcione reglas de decisión para la solución normativa de las reclamaciones en conflicto y una justificación política del resultado. Walter Lippmann ha observado sarcásticamente que "existen quienes dirían . . . que la ilusión característica de los seres sensibles es creer en la filosofía". Pero el valor de la filosofía es que formula una norma racional, da coherencia a las aplicaciones para que las acciones no sean arbitrarias o caprichosas, y establece una justificación normativa que satisface al sentido de justicia de los hombres. Sólo sobre esta base son posibles algunos principios consensuales de la vida política; sin ellos, solo existe el poder descarnado. La gente obedece al poder, pero respeta y acepta voluntariamente el derecho.

La filosofía política de la *polis* clásica fue expuesta por Aristóteles. Su modelo era la familia: así como existe la autoridad natural del padre, existe también la autoridad natural de los más capaces para gobernar, los hombres racionales. La base de la *polis* es la satisfacción de las necesida-

[25] En este examen del estilo nacional he tomado algunos párrafos de un ensayo anterior, "The Disposesed-1962", en *The Radical Right* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1963), pp. 14-15. Para el argumento sobre el consenso "no expresado", véase Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1955), Parte I; y sobre el modo norteamericano característico de compromiso, el ensayo de W.W. Rostow, "The National Style", en *The American Style*, ed. a cargo de Elting E. Morison (Nueva York, Harper, 1958).

des naturales. La adquisición ilimitada solo puede provocar la destrucción de la casa; el objetivo de la administración de la casa, pues, es el freno del instinto. Se trata de un punto de vista claramente extraño a un *ethos* democrático y al temperamento moderno.

Aparte de tales problemas, la limitación puramente sociológica de la *polis* aristotélica es su *escala.* Una sociedad en la que los individuos traten de ayudarse unos a otros y de participar por igual en base a ciertos principios comunes exige que las personas se conozcan mutuamente y puedan expresar su preocupación unas por otras; la base de tal sociedad es el amor mutuo o la confianza mutua. Esta es la razón por la cual Rousseau, en *El contrato social,* sostenía que la sociedad moral solo puede ser una sociedad pequeña, y por la cual Freud, en *El malestar en la cultura,* argüía que el comunismo, o la igual participación, era imposible en una gran sociedad, pues el amor que une a las personas sólo es significativo si es directo y específico para cada uno, y no "inhibido en su objetivo" y generalizado a "toda la humanidad". Como dice Leo Strauss: "Sólo una sociedad suficientemente pequeña como para permitir la confianza mutua puede permitir también la mutua responsabilidad o supervisión, la supervisión de las acciones o las costumbres que es indispensable para una sociedad preocupada por la perfección de sus miembros; en una gran ciudad, en 'Babilonia', todo el mundo puede vivir más o menos como quiera"[26]. (La sociedad moderna, como también sabía F. Scott Fitzgerald, es Babilonia.)

En contraste con esta ética comunitaria están las justificaciones de la sociedad liberal expuestas por Locke, Adam Smith y Kant. Central en el pensamiento de Locke es la doctrina de la propiedad individual. La propiedad es la extensión del propio trabajo; brinda protección de la explotación por otros; es el corolario del derecho de autoconservación. Para Smith, el intercambio individual, en el que cada hombre persigue su propio interés, es la base de la libertad, la autosatisfacción y la ventaja mutua; cuando se lo lleva a cabo racionalmente mediante la división del trabajo, es también la base de la acumulación y la riqueza. Para Kant, el carácter del derecho público es primariamente procesal, más que sustantivo; su fin es definir las reglas del juego en el que los hombres pueden competir libremente por lo que desean, en lugar de prescribir resultados específicos.

La lógica de los tres argumentos, según las palabras de Adam Smith, está "dentro del sistema de la libertad natural", para limitar al hogar público a tres tareas: proteger a la sociedad de la violencia y la invasión por otras sociedades; brindar seguridad interna y administración de justicia; y "erigir y mantener ciertas obras públicas y ciertas instituciones públicas, que nunca está en el interés de un individuo o un pequeño número de individuos erigir y mantener, porque el beneficio nunca puede compensar el gasto a ningún individuo o pequeño número de individuos,

[26] Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, University of Chicago Press, 1953), p. 131.

pero con frecuencia puede recompensárselo con creces a una gran sociedad".

La "gran sociedad", frase que aparece tres veces en *La riqueza de las naciones,* significa en su contexto (establecido en la conclusión del Libro 5, Capítulo 1) "toda la sociedad"[27]. Sin embargo, cada vez más desde las prescripciones iniciales, el establecimiento de "obras e instituciones públicas" se ha convertido en una tarea de creciente magnitud para la "gran sociedad", y hoy la balanza se ha volcado decididamente en esa dirección. Pero esta nueva realidad "colectivista" existe en un vacío teórico.

El socialismo —pienso principalmente en la tradición marxista— nunca ha considerado necesario ofrecer una justificación normativa de su filosofía, aunque pretende ser la doctrina del hogar público por excelencia. Esto obedece en parte a que fue concebido en un marco evolucionista, en el que el socialismo era contemplado como la etapa siguiente, superior, de la racionalidad; y en parte porque, para Marx, la condición previa para el comunismo era *la abolición de la economía misma.* La fuente del mal en el mundo, para Marx, es la escasez, pues esta da origen a la envidia, la competencia y la criminal búsqueda de la ventaja privada. La naturaleza, en opinión de Marx (siguiendo a Hegel), es necesidad; la economía es el trabajo necesario para arrancar bienes a la naturaleza. A medida que el hombre adquiere poderes técnicos sobre la materia, se desplaza de la naturaleza a la historia; y el fin de la historia, la independencia final con respecto a la naturaleza, es la libertad. Cuando el hombre no tenga que trabajar, cuando haya abundancia para todos, la superestructura se liberará, por así decir, y el hombre podrá moverse adonde quiera, libre de la necesidad y la restricción. Bajo el comunismo, en efecto, no hay problemas de distribución[28].

Pero el hecho ineluctable de toda sociedad, como ahora lo reconocemos, es que hay escape de la "economía". Los hombres redefinen constantemente las necesidades, de modo que los anteriores deseos se convierten en necesidades. Las limitaciones en los recursos son tangibles, y si

---

[27] Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Nueva York, Modern Library, 1937), p. 651. (Véase también pp. 681 y 647, para el examen de la "gran sociedad".)

[28] En un sentido curioso, este es también el argumento de Locke. En el estado de naturaleza eran necesarias las restricciones al espíritu adquisitivo porque era un estado de penuria. Se las puede abandonar en la sociedad civil porque esta es un estado de abundancia. Y esto se convirtió en la justificación del espíritu adquisitivo "burgués", la expansión de los "deseos".

Las doctrinas socialistas utópicas de Fourier y Saint-Simon se basaban, sin embargo, en una teoría de la naturaleza humana. Fourier pensaba que los hombres difieren mucho en temperamentos y apetitos (a semejanza de la división en tipos psicológicos de Jung), y que la colonia comunitaria ensamblaría los temperamentos contrastantes y complementarios para engendrar la armonía. Saint-Simon pensaba que los hombres difieren en talento y competencia, y que las divisiones de tareas en la sociedad socialista se efectuarían en "cámaras" que agruparían esas diferentes competencias en una división racional de funciones. Véase mi ensayo "Socialism", en la *International Encyclopedia of the Social Sciences* (Nueva York, Macmillan, 1968), y mi ensayo "Charles Fourier: Prophet of Eupsychia", en *The American Scholar* 38 (Invierno 1968-1969).

bien las cantidades requeridas pueden no agotarse materialmente, los costes aumentan, y los costes relativos, no las cantidades físicas, se convierten en las medidas de la escasez[29]. Y es contra la repetida limitación de la "escasez", no la liberación de la abundancia, contra lo que el moderno hogar debe proporcionar una filosofía política normativa para sus dos tareas:

(1) La definición del bien común, el problema clásico de la *polis*.

(2) La satisfacción de los derechos y deseos privados, reclamados por individuos y grupos.

La doctrina clásica de la *polis* exaltaba la virtud cívica, cuyo elemento principal era la moderación de las necesidades y la limitación de las adquisiciones; la libertad era un bien subordinado. La filosofía del modernismo exaltó la libertad, o la búsqueda del placer y la felicidad sin límite; el interés público se convirtió en un bien subordinado.

Este rasgo del modernismo fue reconocido por vez primera por Rousseau, y el centro de sus esfuerzos fue reformular una filosofía para el hogar público. El problema, según lo planteó Rousseau, era que en la sociedad moderna el hombre es al mismo tiempo *burgués* y *ciudadano*. Como ciudadano, tiene deberes públicos, pero como burgués, persigue intereses, apetitos y pasiones privados. Rousseau trató de superar esta bifurcación en *El contrato social* —cuya condición no era anterior a la sociedad, sino que surgió después de que el hombre saliera de la naturaleza para entrar en la sociedad— mediante la negación de todos los intereses personales, la disolución de todo ego en la única personalidad moral, que sería la comunidad o la voluntad general. Sin autointerés, cada persona sería igual a cualquier otra en todo respecto. En la vida contemporánea, esta alternativa se halla ejemplificada en la China comunista, y su religión civil que Rousseau también juzgó necesaria como creencia unificadora— en la deificación del pensamiento de Mao.

La sociedad occidental moderna fue en una dirección diferente de la que había buscado Rousseau: la de la realización de los intereses adquisitivos individuales en la *economía,* y el reforzamiento y ensanchamiento

[29] El paso de la economía política a la economía, por así decir, no se produce con Adam Smith, sino con Ricardo. Para este, hay límites naturales a la acumulación de capital impuestos por los recursos; por lo tanto, el tema de la economía no debe ser el medio de la acumulación de riqueza, como lo era para Adam Smith, sino la asignación dentro de medios restringidos, o distribución: "las leyes que determinan la división del producto de la industria entre las clases que concurren a su formación".

Para Ricardo el crecimiento económico está limitado por la escasez de recursos naturales (principalmente tierra); a medida que los empresarios tratan de extender el uso de los recursos ante beneficios en disminución, la tasa de beneficio tiende inevitablemente a caer con el aumento del capital invertido por obrero. Marx tomó de Ricardo la idea de la tendencia a disminuir de la tasa de beneficio, pero no la vinculó con la cuestión del rendimiento limitado de los recursos, sino con la contracción de la base de mano de obra y la extracción de plusvalía. En cuanto a la necesidad de un rendimiento en ascenso (que una sociedad socialista tendría que estimular), frente a la disminución de ellos en la naturaleza, Marx confiaba sin examen en el poder de la técnica.

del yo en la *cultura.* Los intereses económicos privados de la acumulación fueron perseguidos en el mercado, a menudo a expensas del hogar público. La "formación" del propio yo se convirtió en la libre elección de un estilo personal de vida entre el repertorio de las culturas del mundo, la mezcla de diferentes elementos, como si estos fueran módulos independientes de la cultura, libres de la continuidad con el pasado y sus tradiciones. En ambos casos, en la economía y en la cultura, hubo una búsqueda de la satisfacción del apetito, cuyos fines eran ilimitados.

Hoy, y este es el cambio distintivo en la idea de los derechos –en particular, el derecho a la felicidad–, no se busca individualmente, a través del mercado, la satisfacción de los deseos privados y la corrección de las injusticias percibidas, sino políticamente mediante el grupo, mediante el hogar público. El liberalismo había justificado la búsqueda individual, libre de la *polis.* La teoría política clásica, y su reformulación moderna por Rousseau, trató de justificar la primacía de la *polis.* Los apetitos modernos quieren realzar a algunos individuos a expensas de otros, y magnificar a todos, mediante el hogar público.

Pero la dificultad es que el hogar público en el siglo XX no es una comunidad, sino un ruedo en el que no hay reglas normativas (aparte de la negociación) para definir el bien común y juzgar las pretensiones en conflicto sobre la base de derechos. La cuestión, nuevamente, es: ¿cuál puede ser la filosofía del hogar público?

Una investigación sobre reglas filosóficas debe comenzar con problemas sustanciales, y para esto debemos abordar las reclamaciones –los problemas de corrección y justicia– contra las actuales distribuciones de privilegios y derechos, y juzgarlas. En la esfera metodológica más amplia, dada la naturaleza de una sociedad pluralista, debemos aceptar las diferencias entre los hombres y establecer qué diferencias son relevantes y legítimas para el funcionamiento del hogar público.

En esta matriz de cuestiones económicas y filosóficas, hay cuatro problemas que yo destacaría como los que deben ser resueltos:

(1) ¿Cuáles son las unidades relevantes del hogar público, y cuáles son los equilibrios de derechos entre ellas?

(2) ¿Cuáles son las tensiones entre la libertad y la igualdad, cuando las personas tratan de reforzar uno u otro de estos valores un tanto incompatibles?

(3) ¿Cuál es el equilibrio entre la equidad y la eficiencia en la competición entre reclamaciones sociales y realizaciones económicas?

(4) ¿Cuáles son las dimensiones de la esfera "pública" y de la "privada", tanto en la búsqueda económica de bienes como en el ámbito de la moral?

Estos cuatro problemas constituyen un plan de investigación cuya realización sería una filosofía para el hogar público de la moderna sociedad liberal. No puedo hacer ninguna afirmación que apresure esa realización. Lo que puedo hacer es tratar de aclarar la definición de estos problemas mediante el principio de las diferencias relevantes.

Las unidades de la sociedad

Para Aristóteles, la *polis* es la unidad primaria de la sociedad; para la teoría social católica, es la familia; para el liberalismo clásico, el individuo; y para el liberalismo moderno, el grupo plural de intereses. Cada uno, a su modo, ha reclamado la prioridad o la necesidad; y cada uno ha combatido las reclamaciones de los otros.

En los últimos 200 años, en la sociedad occidental ha sido el individuo quien ha tenido la precedencia. Para Jeremías Bentham, "la comunidad es un *cuerpo* ficticio compuesto por las personas que se consideran sus elementos constituyentes, sus *miembros,* por decir así. ¿Cuál es, entonces, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que la componen"[30].

Pero este utilitario nominalista pasa por alto la realidad de las estructuras que necesariamente están fuera de los individuos. Una universidad es un conjunto cambiante de personas, pero la entidad tiene un significado simbólico más allá de sus miembros particulares. Y esto es aún más cierto de un *pueblo,* se trate de un grupo religioso-cultural como los judíos, o de un grupo nacional-cultural como los irlandeses y otros centenares de grupos de todo el mundo. Sin tal adhesión colectiva, no racional en su esencia, que es una fe libremente otorgada o reafirmada, el juego de intereses se convierte en una guerra de cada individuo contra los demás, una guerra a veces violenta, a veces no.

Sin embargo, las pretensiones de la comunidad, cuando son totales, se convierten en una monstruosidad aún mayor, que lleva a una conformidad con creencias ideológicas o una sumisión a un Moloch burocrático y autoritario. La idea del individualismo *es* un logro distintivo de la conciencia humana. Como ha señalado Isaiah Berlin (siguiendo a Condorcet), la idea de la libertad como conjunto de derechos individuales

> estaba ausente de las concepciones legales de los romanos y los griegos; esto parece igualmente válido de los judíos, los chinos y todas las otras civilizaciones antiguas que vieron la luz desde entonces. La preminencia de este ideal ha sido la excepción, no la regla, aun en la historia reciente de Occidente. Ni la libertad, en este sentido, ha sido a menudo un ideal para las grandes masas de la humanidad. El deseo de no ser coaccionado, de ser independiente, ha sido un signo de elevada civilización, tanto en los individuos como en las comunidades. El sentido mismo de lo personal, del ámbito de las relaciones personales como plazo sagrado en sí mismo, deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de todas sus raíces religiosas, es apenas anterior, en su forma desarrollada, al Renacimiento o la Reforma[31].

La libertad de vivir como uno prefiera está sustentada en una cantidad

---

[30] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* ed. a cargo de J.H. Burns y H. L. A. Hart (Londres, University of London, Athlone Press, 1970), p. 12.

[31] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Londres, Oxford University Press, 1969), p. 129.

de justificaciones filosóficas y económicas. Si se confirma este valor, protege contra la tiranía de la comunidad (aunque esté sancionada por un voto mayoritario). Si se observan los necesarios ordenamientos institucionales, separa las instituciones políticas de las sociales e impide la fusión de los poderes políticos en un solo cuerpo. Si se respeta la iniciativa individual, da libertad a los emprendedores, económicos e intelectuales, para crear los productos e instituciones (desde los automóviles hasta las "escuelas libres") que responden a quienes los desean y pagan por ellos, privadamente o a través del hogar público. Sin embargo, este mismo individualismo, tan desenfrenado en Estados Unidos, ha llevado al saqueo del ambiente y ha sido el origen del desprecio por los servicios sociales y otras necesidades comunitarias.

La teoría liberal continental, desde Montesquieu hasta Tocqueville, ha reconocido una unidad social diferente: la *Gemeinde*, la comunidad más pequeña que se remonta al orden social medieval, la corporación (como una universidad o una fundación religiosa), el "gremio" de mercaderes y artesanos (ahora los llamaríamos asociaciones profesionales). Eran organismos corporativos autónomos dentro de la sociedad, que vivían según sus propios códigos y eran privilegiados en sus poderes. Para algunos, como Durkheim, estos organismos y comunidades profesionales son fondeaderos necesarios para la moral cívica en la sociedad moderna en gran escala, pues están entre el egoísmo sin freno del individuo y el enorme y amenazador poder del Estado.

Que tales grupos intermedios puedan servir a este propósito es discutible, pues los grupos a su vez se han hecho desenfrenados en sus reclamaciones. Pero es evidente que en una sociedad pluralista moderna la existencia de grupos con pretensiones definidas es un hecho sociológico cuya legitimidad debe tomarse en cuenta. La extensión y la variedad de tales grupos son asombrosas. Incluyen grupos económicos funcionales (empresarios, trabajadores, autores), grupos socialmente en desventaja (pobres, ancianos, minusválidos), grupos culturalmente expresivos (mujeres, jóvenes, homosexuales), grupos de finalidades cívicas (organizaciones de derechos civiles, consumidores y ambientalistas), grupos económicos para fines especiales (asociaciones de contribuyentes, de veteranos), grupos culturales para fines especiales (universidades, asociaciones científicas y profesionales, asociaciones artísticas), asociaciones políticas funcionales (confederaciones de estados, organizaciones urbanas o municipales) y 57 variedades más.

A causa de la multiplicidad de tales grupos, es dudoso que un solo problema pueda hoy polarizar a toda una sociedad. La peculiar fuerza de un orden político democrático moderno es que pueda *incluir* tantos intereses. En verdad, el mismo incremento en su número y su concentración en el campo político provoca una sobrecarga, una fragmentación y a menudo una política de paralización. Pero no puede negarse la naturaleza y el carácter de los diversos grupos de intereses, pues tal es el carácter de un orden político democrático contemporáneo.

¿Dónde nos deja esto, pues, en la búsqueda de una filosofía normativa

del hogar público? La respuesta, difícil de formular en detalle, es que no puede haber *un* interés predominante cuyas reclamaciones tengan la precedencia en todo momento: ni el del individuo, su propiedad o sus derechos; ni el estatal, con su pretensión de dirigir y controlar la actividad económica y social, o de regular las costumbres o la conducta privada; ni el de los diversos grupos, con sus demandas de correcciones y protección. Más bien, debemos considerar aquellas reglas, derechos y situaciones que se aplican a *todas* las personas independientemente de las diferencias, y también aquellas reglas, derechos y demandas en los que hay diferencias *relevantes* (en necesidades, en razones para la corrección, en las cargas que deberán soportarse) entre los grupos, y efectuar las asignaciones de acuerdo con ello. La distinción no puede aplicarse de ninguna manera formal; solo en la práctica se le puede dar significado[32].

Libertad e igualdad

En un largo y reflexivo examen del igualitarismo publicado en *Dissent* (Otoño de 1973), Michael Walzer concluye que "la libertad y la igualdad son las dos virtudes principales de las instituciones sociales, y son más sólidas cuando van juntas". Sin embargo, la tradición liberal que parte de Kant y los más reflexivos críticos de la sociedad de masas del siglo XIX (de Tocqueville y Burckhardt), plantearon el problema como el de la libertad *contra* la igualdad. Y creo que en la forma que ha adoptado el debate en años recientes el quid de la cuestión es el contraste, no la conjunción.

El liberalismo clásico definía la igualdad como igualdad ante la ley. La definición reposa en la distinción entre el imperio de la ley y el imperio de los hombres. El imperio de la ley establece las normas del juego que se aplican generalmente a *todos* los jugadores; dentro de estas normas, los individuos son libres de llevar sus negociaciones, hacer sus elecciones y determinar sus propias acciones. Bajo el imperio de los hombres, un gobernador o un juez pueden establecer determinaciones que impongan a unos, pero no a otros, obligaciones y correcciones. A menudo esto puede obedecer a razones de justicia y equidad, pero subsiste un elemento de arbitrariedad y coerción.

La preferencia del liberalismo fue por el primero, aunque pudiera llegarse a una desigualdad en el resultado, porque su valor principal era la reducción de la coerción por el gobierno y la regla de la libre negociación.

---

[32] La injusticia surge, dice Aristóteles, cuando seres iguales son tratados desigualmente, y también cuando seres desiguales son tratados de igual manera. Pero tales formulaciones son formales y abstractas. Como señala Morris Ginsberg: "La afirmación de que los iguales deben ser tratados igualmente y los desiguales desigualmente no aclara qué debe hacerse por, a o para los iguales y desiguales". *On Justice in Society* (Baltimore, Penguin, 1954), p. 7.

Sin embargo, hay en Aristóteles otra distinción que es aplicable: la distinción entre la "igualdad aritmética", que se aplica a todo, y la "igualdad proporcional", que se basa en diferencias de mérito. Es esta distinción la que usaré como punto de partida del principio de las "diferencias relevantes" como medida de la justicia.

La tendencia de la intervención social era, y es, el elemento de corrección en nombre de algún otro valor. El núcleo del argumento liberal es que los hombres difieren en sus capacidades, necesidades, aptitudes y talentos. Así, es menester distinguir entre *tratar a la gente de manera igual* y *hacerlos iguales.* El esfuerzo de hacer iguales a los hombres debe llevar a una determinación, por un cuerpo administrativo, del grado de las diferencias y el grado de corrección. Por lo tanto, supone tratar a las personas *de manera desigual.* La lógica es ineludible.

Ahora bien, por una serie de razones uno puede tener que tratar a las personas de manera desigual. La más importante, quizá, es que todo valor separado, sea la libertad o la justicia, cuando se lo toma como absoluto y fundamental y es aplicado de modo riguroso, puede llevar a excesos. Ningún particular valor puede satisfacer objetivos intrínsecamente incompatibles, aunque la mayoría de los hombres deseen lo incompatible. Por ende, es necesario tener claro a qué se está dispuesto a renunciar, en el esfuerzo para resolver las incompatibilidades. En sus *Cuatro ensayos sobre la libertad* Isaiah Berlin ha resumido esto brillantemente:

. . . nada se gana confundiendo los términos. Para evitar la desigualdad manifiesta o la miseria generalizada estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad o toda ella: puedo hacerlo voluntaria y libremente, pero es a la libertad a lo que renuncio en pro de la justicia, la igualdad o el amor a mis semejantes. Sería juzgado culpable, y con razón, si en ciertas circunstancias no estuviera dispuesto a hacer este sacrificio. Pero un sacrificio no es un incremento en lo que se está sacrificando, a saber, la libertad, por grande que sea la necesidad moral de una compensación de ello. Cada cosa es lo que es: la libertad es la libertad, no la igualdad o la equidad o la justicia o la cultura o la felicidad humana o la conciencia tranquila. Si mi libertad o la de mi clase o nación depende de la miseria de una cantidad de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inmoral. Pero si cerceno o pierdo mi libertad para disminuir la vergüenza de tal desigualdad, y con ello no incremento materialmente la libertad individual de otros, se produce una pérdida absoluta de libertad. Esto puede compensarse con un aumento de la justicia, la felicidad o la paz, pero la pérdida subsiste, y es una confusión de valores decir que, si bien mi libertad "liberal" individual puede irse a pique, aumenta algún otro tipo de libertad, "social" o "económica". Pero es cierto que a veces la libertad de algunos debe ser reducida para asegurar la libertad de otros. ¿En base a qué principio debe hacerse esto? Si la libertad es un valor sagrado, intocable, no puede haber ningún principio semejante. Una y otra de estas reglas o principios debe ser abandonada, al menos en la práctica: no siempre por razones que puedan ser claramente formuladas, y menos aún generalizadas en reglas o máximas universales. Sin embargo, debe hallarse un compromiso práctico[33].

¿Cómo determinamos a qué renunciar? Con respecto a la igualdad, consideremos el principio de las diferencias relevantes. Tomemos el delito. Por la ley, son tratados como aritméticamente iguales, aunque uno y otro pueden soportar la penalidad de manera diferente (ambos deben pagar una multa de 100 dólares por exceso de velocidad, pero uno es un mi-

[33] Berlin, op. cit., pp. 125-126.

llonario, y el otro un pobre; o ambos pierden su licencia de conducir, pero uno de ellos puede tomar un chófer, y el otro no). En el caso de los impuestos, no solo dos hombres de ingresos desiguales *no* pagan la misma cantidad en materia de impuestos, o siquiera la misma proporción con respecto a los ingresos, sino que el más rico paga un impuesto que aumenta progresivamente a medida que se elevan sus ingresos. Sin embargo, en ambos casos reconocemos las acciones como juntas.

Cuando los individuos deben ser despojados de su libertad o castigados por cometer un delito, tendemos a reducir la discrecionalidad administrativa a fin de evitar el favoritismo o el abuso de poder. (Y cuando se usa de la discrecionalidad, como cuando se otorga clemencia a un joven transgresor, se la debe justificar.) La preferencia es a favor del *tratamiento igual.* Sin embargo, en el caso de los impuestos, el de la obligación de sustentar la carga financiera de una sociedad, reconocemos que los más aptos para soportar la carga deben hacerlo[34]. Estas personas son tratadas de modo desigual (en el sentido formal), y reconocemos que es correcto usar tales métodos para *tender a hacer* más iguales a las personas. Pero no hay ningún principio general de igualdad, en una u otra de estas formas (aritmética o proporcional), que sea válido en *todas* las circunstancias.

A este respecto, la tradición liberal clásica y la tradición socialista clásica coinciden. La igualdad en la tradición socialista nunca fue "niveladora", en el sentido de aspirar a la realización de la igualdad en todas las condiciones y en todos los aspectos. Esto es lo que Marx despreciativamente llamó una vez "comunismo tosco", y lo consideraba como la etapa inferior de la sociedad humana. Lo que Marx deseaba era la abolición de los *privilegios de clase* y las *distinciones de clase,* esto es, las distinciones *arbitrarias* socialmente impuestas y reforzadas entre las personas; una vez eliminadas estas, subsistirían las diferencias naturales. Pero si un hombre tuviese más que otro, pues que así sea, siempre que esta diferencia haya sido *ganada* y constituya una recompensa proporcional al trabajo. Esta era la definición de Marx del socialismo[35].

La cuestión de la igualdad se ha convertido hoy en un problema fundamental para el hogar público. Sin embargo, raramente está claro sobre qué son las disputas: cuánta igualdad, en qué esferas, etc. Hemos exami-

---

[34] Y este es el principio que evidentemente debemos aplicar a la cuestión de quién debe soportar la carga de la inflación.

[35] Las referencias al "comunismo tosco" se encuentran en los *Manuscritos económico-filosóficos* (*Economic-Philosophical Manuscripts,* Londres, Lawrence and Wishart, 1959). La discusión de la igualdad y las diferencias naturales está en "Critique of the Gotha Programme", en *Selectec Works* (Moscú, 1935), vol. 2, pp. 564-566. Bajo el sociliasmo, escribe Marx, "el derecho *igual* . . . no reconoce diferencias de clase, porque todos son trabajadores, pero reconoce tácticamente dones individuales desiguales, y por ende desiguales capacidades productivas como privilegios naturales. *Por lo tanto, es un derecho de la desigualdad, en su contenido, como todo derecho*", Así, bajo el socialismo, a cada persona se le paga según el trabajo con que ha contribuido, y tales pagos diferirán. Bajo el comunismo, la "etapa superior" de la sociedad, en la que se ha llegado a la abundancia, cada persona recibirá "según sus necesidades". (Ed. Cast. en Alianza Editorial, L.B.119).

nado *principios* (esto es, normas) de igualdad (aritmética y proporcional) y la eliminación de las distinciones arbitrarias (por ejemplo, de clase), de modo que permanezcan las diferencias naturales (en talento, etc.). Pero esto solo tiene sentido cuando se aplica a problemas sustanciales de la sociedad, en particular, a la corrección de las desigualdades socialmente pautadas.

Hablando en términos lógicos, hay tres dimensiones de la igualdad: *la igualdad de condiciones, la igualdad de medios* y *la igualdad de resultados.*

La igualdad de condiciones, en general, alude a la igualdad en las libertades públicas. Estas incluyen la igualdad ante la ley, la igualdad de movimiento por lugares públicos, el principio de que un hombre tiene un solo voto, en resumen, el cúmulo de libertades que llamamos derechos políticos y civiles. El principio conductor en esta esfera es, indiscutiblemente, el del tratamiento igual por una norma común. Cuando los individuos, en estos casos, son desiguales a causa de discriminaciones públicas, tratamos de *hacerlos* iguales, para que puedan ser tratados de igual manera. Lo hacemos a fin de que cada persona puede ejercer plenamente sus derechos como ciudadano del cuerpo político[36].

La igualdad de medios ha significado, tanto en la tradición liberal como en la socialista, igualdad de oportunidades: igualdad de acceso a los medios de asegurar los resultados desiguales. Esto ha supuesto históricamente la eliminación de posiciones públicas reservadas sobre una base adscriptiva (por ejemplo, los cargos de oficiales en el ejército para los hijos de la aristocracia, oficios heredados por restricciones gremiales) y el establecimiento de la libre entrada y salida del mercado económico y el igual acceso a la educación, allí donde la educación es el medio para adquirir la competencia necesaria a fin de alcanzar posiciones superiores.

La igualdad de oportunidades ha constituido la definición más general en las sociedades liberales de Occidente que han considerado como un valor la *movilidad* social y geográfica individual. En general, este principio no ha sido puesto en duda. Cuando se ha visto que la igualdad de oportunidades es un hecho *formal,* pero que ciertos grupos han estado históricamente en desventaja y en pobre situación de competir "en igualdad de condiciones" por una posición, ha habido buenas razones para llevar a cabo una acción compensatoria que corrigiese esas desigualdades.

---

[36] Cabe señalar que las libertades públicas son anteriores a la democracia moderna y son, lógica y filosóficamente, independientes de ella. Dicho brevemente, la libertad alude a *cómo* se gobierna, y la democracia a *quién* gobierna. Una democracia puede, por voto mayoritario, suprimir la libertad e instalar una tiranía. Las libertades públicas han existido y florecido en sociedades aristocráticas: por ejemplo, el caso de la generalidad del derecho consuetudinario y de los derechos legales antes de establecerse el sufragio universal, en Inglaterra; la existencia de libertades públicas, como la libertad académica en la Alemania Guillermina. En general, la *extensión* de las libertades públicas se ha producido en las democracias modernas muy recientemente, por la presión de grupos excluidos de ellas (obreros, negros, mujeres).

Pero el principio subsiste: los individuos deben ser tratados de igual manera en sus esfuerzos para realizar lo que puedan mediante sus capacidades "naturales" y sus esfuerzos personales.

Los resultados de la competición entre los individuos son grados diversos de estatus, ingresos y autoridad[37]. Estos resultados diversos han sido justificados por la razón de que han sido libremente ganados y logrados por su esfuerzo. Esta es la base de la idea de una "meritocracia justa", e históricamente de la lucha por realizar la libertad y la igualdad. Pero en años recientes se ha oído la protesta de que los resultados son demasiado dispares y desiguales, y que la política pública debe buscar una mayor igualdad en los resultados, en síntesis, *hacer* más iguales a las personas en ingresos, estatus o autoridad. Pero tales intentos sólo pueden ser alcanzados restringiendo el acceso de otros individuos a los cargos o a la disposición de los resultados que han logrado (por ejemplo, el uso de la riqueza para conquistar otros privilegios). En resumen, el intento de reducir las disparidades en los resultados supone limitar o sacrificar la libertad de *algunos* para hacer a *otros* más iguales a ellos.

Ahora bien, sería absurdo argüir que ningún valor puede ser nunca limitado. Ahora yo diría, por supuesto, que hoy la mayoría de los resultados dispares de estatus, ingresos y autoridad son ganados justamente. Pero lo que discutimos es un principio normativo: las reglas justas de un hogar público. Y la dificultad del argumento corriente a favor de una mayor igualdad en los resultados es que tal igualdad sólo puede lograrse por decisión administrativa, por el reforzamiento del poder burocrático en la sociedad. En su sencilla aspiración general a hacer iguales a todos los hombres, ignora el principio de las diferencias relevantes[38].

---

[37] Permítaseme subrayar aquí que defino los resultados como los ingresos, el estatus y la *autoridad;* así, distingo normativamente entre *autoridad* y *poder.* La autoridad es una competencia basada en la habilidad, el aprendizaje, etc., y es un componente funcional de una posición institucional. El poder es la capacidad de mandar, respaldada, explícita e implícitamente, en la fuerza. En una sociedad, un gobierno puede ejercer legítimamente el poder para mantener la seguridad y el orden; pero *dentro* de una sociedad, se busca reducir el poder (la coerción) y expandir la autoridad. Cuando la gente carece de autoridad, especialmente para realizar correcciones, trata de apelar al poder.

[38] Uno de los aspectos más ridículos de este argumento es la afirmación de que una sociedad debe tratar de lograr también la "igualdad cultural". Así, Herbert Gans escribe, en *More Equality* (Nueva York, Pantheon, 1968), que "una sociedad igualitaria culturalmente. . . trataría todas las formas de expresarse y actuar como iguales en valor, estatus y calidad moral. . . (porque) expresan las diferentes normas estéticas de la gente en diferentes circunstancias socioeconómicas y educacionales".

Este relativismo crea una desesperante confusión entre las preferencias y los juicios. Toda persona o grupo tiene derecho a sus *preferencias* en música, poesía, arte, etc. Pero es ridículo suponer que *cualquier* expresión estética es de igual "valor" que cualquier otra. Cuando es menester gastar dinero público, ¿debe subvencionarse a todo el mundo, sobre la base de que cualquier producción artística es de igual valor que cualquier otra? Una de las verdaderas dificultades actuales de una política nacional de las artes es que, a causa de las presiones "populistas" en el Congreso para la distribución de dinero, los centros artísticos de importancia son preferidos mientras que cualquier aldehuela recibe su parte. En tales casos se sacrifica la excelencia a la igualdad.

Permítaseme aclarar las dificultades mediante un breve examen de un problema actual que se relaciona con el estatus. Me refiero a la cuestión de los cupos.

En la demanda de mayor igualdad de resultados, algunos igualitaristas han propugnado la fijación de cupos para los estudiantes de minorías en la admisión a las universidades y las escuelas profesionales, y de cupos para mujeres y negros en los cargos profesionales de universidades, hospitales, organismos gubernamentales, etc. Pero al formular su argumentación, tienden a pasar por alto las distinciones relevantes, a saber, las aptitudes y capacidades que se requieren en diferentes etapas.

Para las admisiones, los colegios han usado criterios distintos del basado en las notas. En las escuelas de la Ivy League (grupo de colegios universitarios del Noroeste de Estados Unidos que forman una Liga y tienen una serie de normas comunes), se da preferencia a los hijos de alumnos para mantener la tradición; se establecen cupos geográficos para asegurar la diversidad; y se otorgan becas especiales a los atletas eficientes para satisfacer las necesidades de los deportes competitivos. Pero dos cosas son evidentes. Primero, estas modificaciones están dentro de *alguna* gama de notas (no todo el mundo es admitido, y el desempeño académico, aunque considerado con cierta amplitud, es aún uno de los principios rectores); y segundo, a medida que se avanza en las escuelas de graduados y profesionales, se reduce el peso de estos criterios extraños y se asigna principal importancia al rendimiento académico. Cabe hacer otra consideración. La admisión en la escuela es el punto de entrada en el sistema, pero por sí misma no garantiza el resultado. En esta medida, está aún dentro de la esfera de la igualdad de oportunidades. Así, cuando por razones sociales válidas se desea aumentar el número, digamos, de médicos o de abogados negros, está justificado, dentro de ciertos límites, el dar preferencia a los estudiantes de minorías en la admisión a las escuelas. (La mayor dificultad se presenta más tarde: ¿se modifican las normas a todo lo largo del camino? En Pensilvania un número desproporcionado de estudiantes negros fracasaban en el examen estatal forense; como consecuencia de ellos, hubo ciertas demandas de un examen especial para los negros).

Pero en la designación de personas para cargos profesionales, no puede ser válida ninguna de las modificaciones. Un profesor, un médico o un administrador es sometido a prueba en cuanto a su idoneidad para el cargo, y la idea de "representación grupal" tiene poco sentido. El criterio, necesariamente, debe ser la competencia, no la representación, si ha de mantenerse el sentido de la "idoneidad"[39]. Si la discriminación

[39] Aristóteles hace una observación interesante: "la discordia civil no sólo surge de la desigualdad en la propiedad, sino también de la desigualdad de los cargos que desempeñan los hombres. Pero aquí debemos señalar una diferencia. La distribución de la propiedad opera en el sentido opuesto a la distribución de los cargos. Las masas se hacen revolucionarias cuando la distribución de la propiedad es *igual*. Los hombres educados se hacen revolucionarios cuando la distribución de los cargos es *desigual*". *Politics*, op, cit., p. 65. Las bastardillas son del original.

(sexual o de clase) es arbitraria, también lo es la demanda de igualdad de estatus sobre la base del sexo o la clase; y ambas deben ser rechazadas.

Consideremos un problema diferente, que no atañe al estatus, sino a la riqueza y al acceso a la atención sanitaria. En Estados Unidos, la atención sanitaria se otorga en gran medida sobre la base del pago de honorarios, lo cual supone una ventaja para los que tienen ingresos mayores; estos pueden tener mejores cirujanos y médicos, mejor servicio de enfermería, etc. Podría decirse que si un hombre se ha ganado su dinero, tiene derecho, si opta por ello, a gastar sus ingresos en lo que más desea. Sin embargo, uno se indigna ante la idea de que algo tan fundamental como la salud deba estar "racionado" primariamente en base a las diferencias de ingresos. Y si no es por los ingresos, ¿por cuáles otros criterios? Podríamos decir, por el criterio del mérito: para los más merecedores socialmente. En la Unión Soviética, por ejemplo, hay hospitales especiales y facilidades médicas especiales para los altos funcionarios del Partido. Y en cierta medida también ocurre esto en Estados Unidos para el ejército y los altos funcionarios del gobierno, en instituciones como el Hospital Walter Reed de Washington, D. C. Sin embargo, también en este caso, si bien se reconoce que la regla es un poco más justa –mejor atención para las personas socialmente más valiosas (¡o las definidas socialmente como valiosas!)–, subsiste con todo una punzante sensación de injusticia.

El problema es análogo al del servicio militar: ¿han de ser llamados todos los hombres por igual o debe haber exenciones para los hombres talentosos que pueden prestar servicios a la sociedad de otro modo? Durante la Guerra Civil los hombres aún podían comprar su exención de la conscripción; se hacía sobre una base individual, pagando un sustituto, pero hoy se hace en forma colectiva, elevando la paga en el ejército para atraer a voluntarios, en vez de efectuar una conscripción.

No hay ningún principio único de justicia o sacrificio. Lo sorprendente es que las sociedades individuales y liberales tienden, en el caso del servicio militar, a adherir al principio de igual riesgo para todos, mientras que los países comunistas, donde la primacía de la sociedad es el valor supremo, adoptan más fácilmente el principio diferencial de la exención del servicio para las personas talentosas.

En el caso de la salud, sin embargo, el problema es más claro. Nuestro sentido de la equidad, de la idea del igual valor de la vida, nos dice que necesitamos hallar algún modo de igualar los servicios sanitarios, de asegurar a cada uno la adecuada atención médica, independientemente de los ingresos o el estatus. Pero sin duda la solución no debe ser impedir a los individuos que gasten dinero en la atención personal (por ejemplo, habitaciones privadas, alimentos especiales), como algunos sindicatos han propuesto en Gran Bretaña (y hasta han hecho huelgas para conseguirlo), sino elevar los servicios para todos.

Pasemos ahora al tercer resultado, la autoridad. ¿Qué significa "igual autoridad", y en qué esferas? En septiembre de 1973 el Parlamento Danés, para lograr "una combinación más perfecta de libertad e igual-

dad" en la comunidad universitaria, aprobó una ley aboliendo las facultades existentes y estipuló que las decisiones sobre cuestiones académicas que incidieran en las notas en todas las disciplinas fueran tomadas por concejos electos compuestos en un 50 por ciento por profesores, en un 25 por ciento por estudiantes y en un 25 por ciento por personal no académico (categoría que incluye a todo el mundo desde secretarios generales de universidad hasta porteros). Una situación similar existe en una cantidad de universidades alemanas (aunque más a menudo los concejos son un cuerpo tripartito de viejos profesores, jóvenes profesores y estudiantes). Además, en diversos hospitales, periódicos y editoriales (con más frecuencia en Europa que en Estados Unidos), se ha demandado la formación de concejos similares. En estos, todas las decisiones sobre normas las tomarían los grupos constituyentes: en los hospitales, por los médicos, las enfermeras, los practicantes y en algunos casos la "comunidad"; en los periódicos, por los directores, jefes de redacción y reporteros; en las editoriales, por los editores, directores y autores. Se justifican estas demandas en base a la "igual participación" de todos los que forman parte de la empresa. Esta demanda era la misma que, con ropajes más antiguos, pedía el socialismo gremial, la democracia industrial o el "control obrero".

No es este el lugar para abordar toda la gama de problemas de la "democracia participatoria", desde las grandes empresas industriales hasta las vecindades locales, los hospitales, etc[40]. Pero podemos tomar el ejemplo sencillo de la universidad para aclarar un principio.

El fin de una universidad está definido por su política educacional. Debe responder a una tradición intelectual, a las normas del saber y la herencia cultural que transmite; es responsable, ante la sociedad por el estímulo a los talentos, y es responsable ante el cuerpo de estudiantes que se matriculan en búsqueda de conocimiento. Pero la formulación de la política (qué ha de enseñarse y por quién, los patrones de juicio y los criterios de realización) no es el derecho y la responsabilidad de la sociedad ni del cuerpo estudiantil; es la responsabilidad de los que están calificados para decidir por una autoridad ganada, esto es, el cuerpo de profesores. Sobre esta base, pues, los estudiantes no "votan" sobre sus propias notas, los miembros jóvenes del cuerpo docente no votan sobre el desempeño de los de mayor antigüedad.

---

[40] Sobre los problemas del control obrero en la industria, véase mi ensayo "Work, Alienation and Social Control", *Dissent* (Verano de 1959), reimpreso en el número del vigésimo aniversario (primavera de 1974).

Es de observar también que a menudo un grupo de autores o periodistas crean sus propias editoriales y periódicos como organismos "colectivos" y los organizan basándose en el principio de la autoridad igual. Pero las vicisitudes de tales empresas, como han mostrado los periódicos "clandestinos" de Berkeley, Boston y Nueva York, no estimulan tales esperanzas. La ley sociológica de la "formación de facciones y la fisión" ha destruido casi todas esas empresas, pues no hay ninguna "sobrecarga del sistema" tan grande como la que acumula la alta densidad de charlatanes activistas radicales ni empresas tan proclives a la escisión como las empresas colectivas libres.

Pero la política educacional no es toda la universidad. La vida estudiantil tiene su propia esfera, y por ello se suspenden legítimamente los controles directos sobre la vida estudiantil. Una universidad tiene compromisos de investigación, de servicios para el gobierno, las corporaciones o las comunidades, y la responsabilidad por el equilibrio de estas actividades corresponde a la administración universitaria. En todo esto hay un principio operativo, a saber, respetar el carácter de las diferentes esferas y limitar los privilegios de cada esfera a las dimensiones apropiadas a su carácter.

Si se observa este principio de las diferencias relevantes, tenemos la base para un enfoque más general de la cuestión de la igualdad. Sabemos que, aun cuando se eliminen las diferencias arbitrarias, como los privilegios de clase o sexuales, habrá diferencias en los ingresos, el estatus y la autoridad de las personas, diferencias que provienen del talento, las motivaciones, los esfuerzos y las realizaciones. Y los hombres desearán usar las recompensas y los poderes de tales realizaciones. "La cuestión de la justicia se plantea –escribí en un anterior ensayo sobre la meritocracia y la igualdad en *El advenimiento de la sociedad postindustrial*– cuando los que están en la cima pueden convertir sus posiciones de autoridad en grandes y discrepantes ventajas materiales y sociales sobre otros."

En un campo como el de la atención médica, podemos decir con toda razón que la disponibilidad de los servicios no debe estar determinada sobre la base de diferencias en los ingresos. Es apropiado a nuestro sentido del valor de la persona que se asegure a todos la atención adecuada, independientemente de los ingresos o el estatus. Por esta razón, acepto la argumentación de Michael Walzer de que un principio relevante es "*la abolición del poder del dinero fuera de su ámbito*... una sociedad en la que la riqueza ya no sea convertible en bienes sociales con los que no tiene ninguna conexión intrínseca". Puesto que el dinero y, en medida diferente, el poder son fácilmente convertibles (esto es, pueden muy fácilmente lograr privilegios, como el de una mejor atención médica), Walzer afirma que sería difícil impedir este ejercicio indebido de la influencia sin una "radical redistribución de la riqueza". Mi opinión es que una "redistribución radical" es la tarea políticamente más difícil de todas, y que los objetivos que buscamos podrían alcanzarse mediante impuestos selectivos al consumo y mejorando los servicios sociales necesarios que son apropiados a todos.

Si nuestro criterio, pues, es la reducción de la indebida e ilegítima influencia y disposición de recursos, el principio relevante de la libertad y la justicia sería: a cada uno según lo que haya merecido por su esfuerzo; a cada uno según los poderes y privilegios apropiados a cada esfera.

Equidad y eficiencia

El problema de la igualdad y la libertad es el de las disparidades *entre las personas* y el papel del gobierno en la reducción de esas disparidades o el control de su influencia indebida. La cuestión de la equidad y la eficiencia es el problema del equilibrio entre el "modo economizante"

de la sociedad —la doctrina de la productividad o el esfuerzo para lograr una mayor producción a menores costes— y el criterio social de los valores no económicos. En otro sentido, es también la cuestión del equilibrio entre el presente y el futuro: ¿a cuánto debe renunciar la presente generación (en cuanto a consumo) para asegurar una tasa mayor de acumulación de capital para las generaciones futuras? Y recíprocamente, ¿cuánto de los recursos agotables puede usar la generación actual a expensas de las generaciones siguientes?

El modo economizante[41] —el cálculo exacto de los costes y ganancias monetarios— ha sido un eficiente organizador de la producción, pero ha tenido dos grandes costes sociales: el tratar a las personas como cosas en la esfera de la producción, y el usar el ambiente como "un bien gratuito" y por ende de manera descuidada. En esta medida, hoy el balance ha comenzado lentamente a ser adverso al modo economizante. La satisfacción de los hombres en el trabajo, donde pasan la mayor parte de su tiempo y tratan de realizar sus capacidades, se convierte en una reivindicación válida ante la empresa, aunque pueda ir contra la eficiencia. Y el ambiente ya no es un bien gratuito, pues productores y usuarios tienen ahora "gravámenes" y se ven obligados a limpiar la contaminación que han engendrado, aun a costa de hacer "improductivos" ciertos bienes de capital.

Cuando se produce un enfrentamiento relativamente bien claro entre las reclamaciones de la eficiencia y las de la equidad, las primeras están perdiendo terreno; y los argumentos para ello son aceptados, si no por la sociedad en su conjunto, al menos por la comunidad intelectual. (Y los pensamientos de la actual generación de "escritorzuelos académicos" influirán en la política social y económica de mañana.) Pero muchos de los problemas políticos de una sociedad son reclamaciones de equidades rivales, y la cuestión difícil es si hay un principio general que sirve de guía. Al ubicar un nuevo aeropuerto, por ejemplo, ¿cómo hemos de equilibrar las mayores distancias que deben atravesar los viajeros (y los costes de caminos y ferrocarriles) con el ruido de los aviones en una ubicación cercana a la ciudad? Al planear una carretera, ¿cómo calculamos los costes sociales y psicológicos de romper comunidades existentes (y ¿qué tamaño deben tener éstas?) en comparación con los costes económicos de desvíos más largos? Si abogamos por el transporte de masas, ¿cómo calcularemos el ahorro en materiales y energía frente al aumento en el tiempo de viaje y la disminución de la movilidad (al tener que satisfacer horarios fijos de pasajeros) si se renuncia a los automóviles privados?

---

[41] Prefiero la expresión "modo economizante" a "economía de mercado". El mercado sólo es un aspecto de la economía. Si bien el mercado, cuando se mide por el precio y el interés del capital, impone una disciplina financiera a una empresa, la sociedad industrial también incluye la racionalización del trabajo, que deriva de la mentalidad del ingeniero, ejemplificada por Frederick W. Taylor. A este respecto, el modo economizante y su reducción de los hombres a cosas es tan característico de la economía industrial soviética como de la economía de mercado capitalista. Para la distinción entre los modos economizante y sociologizante, véase *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, cap. 4.

¿Cómo estableceremos diferencias "justas" en la paga, entre trabajadores altamente calificados y trabajadores poco calificados, entre médicos y enfermeras, si ya no se emplean los criterios de la escasez o la duración del aprendizaje, los criterios del mercado?

Inevitablemente, en todas estas cuestiones, pasamos del completo *laissez faire* a las decisiones negociadas. Pero, ¿en base a qué principios? ¿Para ayudar siempre a los de menos recursos? ¿O por el criterio de los costes y beneficios sociales?

¿Existe una regla general de equidad? En asuntos de bienestar social los economistas habitualmente han defendido alguna versión de la optimalidad de Pareto: el principio distributivo de que si algunas personas mejoran, nadie debe empeorar. Más recientemente, John Rawls ha propuesto un criterio "maximin" para reemplazar a los principios de la utilidad, y este criterio está recibiendo hoy un intenso examen filosófico[42].

El principio del *maximin* asegura que todas las personas recibirán una parte mínima. Los individuos elegirán libremente este arreglo, cree Rawls, porque desearán reducir al mínimo el riesgo de perder todo; luego, optarán por un "máximo" compatible con este riesgo "mínimo". Así llega Rawls a su "principio de diferencia" basado en un criterio *maximin*. Según sus palabras:

> Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: deben ser (a) para el mayor beneficio esperado de los miembros menos aventajados de la sociedad (el criterio maximin de equidad), y (b) han de estar ligadas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de una igualdad de oportunidades.

Puesto que éste habría sido el principio "original" de justicia, libremente aceptado en el estado de naturaleza, ahora se lo puede usar como principio de corrección en la política social.

Se han dirigido una serie de críticas al criterio maximin. Supone que los individuos son "adversos a los riesgos" y quieren reducir al mínimo las probabilidades de pérdida. Esto podría ser verdad de la propia vida, pero lo es mucho menos de los propios bienes; muchos arriesgarían la pérdida de una bicicleta para tener la posibilidad de ganar un coche, aun cuando el resultado pudiera ser que tuviesen que caminar. La noción de "beneficios" es ambigua. Se acepta que no podemos comparar las utilidades interpersonales, de modo que necesitamos algún índice objetivamente medible, como los ingresos o la riqueza; pero muchos beneficios sociales

---

[42] Véase John Rawls, "Some Reasons for the Maximin Criterion", *American Economic Review* 64 (mayo de 1974, Proceedings issue), 141-146.

Rawls parte del supuesto de que "la injusticia existe porque los acuerdos básicos se hacen demasiado tarde". Puesto que los individuos conocen sus posiciones sociales y sus fuerzas relativas, la negociación en el sistema social se desvirtúa. Pero ¿qué ocurriría si volvieron al "estado de naturaleza", con un "velo de ignorancia", sin saber nada uno de otros (si nuestros semejante es más débil o más fuerte, más o menos talentoso)? ¿Qué reglas básicas se establecerían para asegurar a cada persona que tendrá un bienestar mínimo, y que toda otra persona estará tan bien como ella? Esta es la base de la regla *maximin*.

envuelven complejas transacciones que desafían toda medición[43]. Y lo más ambiguo es la definición de los "menos aventajados". Si se usa como criterio los ingresos, ¿significa esto que todo el que gane menos que los ingresos medios (esto es, la *mitad* inferior de las personas del país) está en desventaja? ¿O es el quinto inferior, o el décimo inferior, y sobre qué base? Y si se apela a otro criterio (los indigentes, los no calificados, los que provienen de hogares destruidos), ¿cuál sería?[44]

Sin embargo, este enfoque tiene una virtud, pues supone la "compra" de los no aventajados. Si deseamos ubicar un aeropuerto más cerca de la ciudad para ahorrar tiempo y costes de viaje, entonces habremos de preguntar a los que tendrán que soportar los ruidos cuánto dinero aceptarían como precio por ellos. En estas circunstancias, el mercado reduciría el valor de sus viviendas; pero el criterio de bienestar social aumenta la retribución. O si una empresa o industria tiene una fuerza de trabajo envejecida que es cada vez más ineficiente, preguntaríamos al empleador (como en los acuerdos sindicales de estibadores y tipógrafos) cuánto pagaría para "comprar" a estos trabajadores, a fin de que se retiren.

Pero el quid del problema no es el *grado de redistribución* —digamos de los ingresos y la riqueza, pues estos son los elementos más importantes y más fácilmente medibles—, *sino el equilibrio entre la redistribución y el crecimiento.* La distribución de los ingresos influye en la tasa de crecimiento de una economía, así como la tasa de crecimiento influye en la distribución. Toda redistribución en gran escala de ingresos inevitablemente aumenta el consumo a expensas de las inversiones. Sin embargo, el principio del maxim, admite Rawls, "es inadecuado para determinar la tasa justa de ahorros; sólo es válido en generaciones".

Pero esta es justamente la cuestión previa. ¿Cuál es la tasa apropiada de crecimiento económico para una sociedad? ¿Cómo se ha de financiar este crecimiento? ¿Cómo han de distribuirse sus frutos? El criterio del

---

[43] Permítaseme ofrecer un ejemplo complejo de la actual política sobre la vivienda del gobierno de Estados Unidos. En un atractivo lugar ribereño, el 25 por ciento de las unidades de vivienda regulares están reservadas a familias de bajos ingresos, que pueden pagar mucho menos alquiler que arrendatarios de elevados ingresos por un apartamente similar. El lugar es costoso, y el subsidio, por ende, grande. Por el mismo dinero el gobierno podría construir más viviendas para los pobres que las unidades existentes. Al mismo tiempo, si las unidades ribereñas fueran totalmente ocupadas por arrendatarios que pagaran altos alquileres, los impuestos sobre esas unidades financiarían más servicios municipales. De modo que hay una doble "pérdida". Pero el gobierno ha decidido, como norma de política social, que es más "beneficioso" mezclar los proyectos de viviendas que segregarlos por grupos de ingresos, aun a costa de poder construir más viviendas. ¿Cómo ha de decidirse qué "beneficio" es mayor? ¿Qué es la equidad? ¿Qué es la eficiencia en las asignaciones?

[44] Dejo aquí de lado la difícil cuestión de la redistribución de la riqueza entre naciones ricas y naciones pobres. Si podemos ver cuán difícil es establer reglas normativas dentro de un orden político que tiene sus leyes comunes y mecanismos para poner en práctica las decisiones sociales, ¡cuánto más difícil no será manejar relaciones entre países que no tienen ningún marco de derecho común!

maximin de Rawls es un principio de equidad para un "estado estacionario". Pero no es seguro que la sociedad –norteamericana, rusa o cualquier otra sociedad contemporánea– vote por el estado estacionario.

En el estado estacionario los ahorros netos son, por definición, iguales a cero. ¿Por qué renunciar al consumo ahora, si las retribuciones posteriores no serán mayores que en la actualidad? Pero puesto que los recursos son agotables –por las leyes de la entropía (aun en la recirculación se pierde parte de la cantidad original por pérdida de calor), si no por el uso físico directo– o bien debemos hacer algunas inversiones para hallar nuevos recursos (o invertir más capital en los existentes), o bien reducir el consumo de los recursos agotables a fin de ahorrar para nuestro futuro o para las generaciones futuras. Como ha observado Robert M. Solow: "Estamos realmente muy bien por obra de *nuestros* antepasados. Considerando lo pobres que ellos eran y lo ricos que somos nosotros, bien podrían haber ahorrado menos y consumido más. No hay duda de que nunca previeron el aumento en los ingresos por cabeza que nos ha hecho tan ricos como nunca soñaron ellos que fuera posible. Pero esto solo refuerza la idea de que el futuro tal vez sea demasiado importante para dejarlo librado al accidente de las expectaciones equivocadas o los altibajos de la ética protestante".

¿Deseamos que nuestros hijos –y los hijos de ellos– estén menos bien que nosotros? ¿Qué es una "preferencia de tiempo" para la sociedad? ¿Cuánto debemos ahorrar o a cuánto debemos renunciar para transmitir la capacidad económica que hemos heredado? La decisión de ahorrar de un individuo está determinada por su desconfianza del futuro. La superioridad técnica de los bienes futuros sobre los presentes (productividad) aumentaría más que proporcionalmente el valor de sus acciones; en la Bolsa del decenio de 1960, este cebo llevó a los inversores a buscar ganancias de capital, no recompensas inmediatas. Una creciente incertidumbre sobre el futuro disminuye tales expectaciones, y los inversores pueden entonces buscar dividendos o ganancias inmediatas, en vez de esperar el futuro. En un sentido análogo, la tasa de uso de los recursos agotables también es una función de tales fuerzas equilibradoras, de las expectaciones futuras contra las ganacias presentes. Empleando una sorprendente metáfora, Leon Walras llamó al proceso de lograr el equilibrio un *tâtonnement,* una búsqueda por ensayo y error, un tanteo como el de un ciego con un bastón que marcha hacia un objetivo que no puede ver.

Sin embargo, no es evidente que la suma de las decisiones individuales sirva mejor a una decisión social, sobre todo cuando unos pocos individuos disponen de una cantidad desproporcionada de los recursos. Como ha señalado, nuevamente, Solow: "La teoría pura de los recursos agotables nos (dice) que . . . el equilibrio entre el presente y el futuro es más delicado de los que solemos pensar . . . y la elección de una tasa de descuento social es, en efecto, una decisión política sobre las distribuciones intergeneracionales (de ingresos y bienestar)" [45].

[45] Robert M. Solow, "The Economics of Resources or the Resources of Econo-

Lo que debemos al futuro es capacidad para producir. Lo que hizo a la ideología –y las experiencias– del comunismo soviético tan aterradora fue la implacable idea de que debía sacrificarse la generación actual al futuro, de modo que durante los años de stalinismo Rusia se entregó a una forma brutal de "acumulación primitiva" que llevó al sacrificio, no solo del nivel de vida, sino también de millones de vidas humanas en pro de la "producción". Lo que hace tan repulsivo el espectáculo de la sociedad burguesa occidental es el despilfarro y el derroche de recursos en productos innecesarios de estatus o exhibición (por ejemplo, los grandes automóviles pesados, el gasto extravagante en artículos de consumo).

El descuento social del futuro ha de ser una decisión social, una regla de asignación por el principio de equidad, sobre cómo aumentar la capacidad productiva de una sociedad sobre la base de la restricción de algunos tipos de consumo. Y esto, necesariamente, nos lleva a la cuestión que está en el centro de la sociedad liberal: el equilibrio entre lo público y lo privado, y la definición de sus esferas apropiadas.

Lo público y lo privado

La teoría liberal del derecho, codificada por Kant, tiene dos postulados: el derecho debe ser formal (esto es, procesal), no sustantivo; y el derecho está separado de la moralidad.

La concepción del derecho como primariamente procesal derivó del surgimiento de la sociedad burguesa como una esfera separada en la cual el objetivo de la actividad económica era la satisfacción de los deseos individuales, no la riqueza del Estado. Postuló una igualdad básica entre los competidores, y proscribió las interferencias porque alterarían esa igualdad. Cuando fueron necesarias restricciones a la libertad y la igualdad, ellas tendrían que ser generales y calculables, y aplicarse a todos por igual. En esta concepción, la base del derecho es la racionalidad formal.

La distinción entre derecho y moralidad derivó de sus dos fuentes. Una de ellas fue la tesis filosófica que veía la voluntad del hombre como autónoma, autodeterminante, no como heterónoma o dictada por fuentes externas como la naturaleza o la costumbre. (Como decía Kant: "Nadie puede obligarme a ser feliz de este modo.") La segunda fue la experiencia histórica de las guerras de religión del siglo XVII, que llevó a la decisión de que ningún grupo pudiera imponer sus creencias privadas a otros mediante el brazo secular del Estado. Se puede perseguir el delito, pero no el pecado; se puede promulgar derechos, pero no la rectitud.

En efecto, la teoría liberal aceptó la distinción entre el ciudadano público y la persona privada, que tanto había preocupado a Rousseau, y la impuso. Esta teoría no admitía que el individuo fuese sumergido en la voluntad general del Estado; ni quería disolver el Estado en el mundo atomístico de los intereses privados. Trató de mantener, por difícil que

---

mics", American Economic Review 64 (mayo de 1974, Proceedings issue), 1-14; véase también su artículo "What We Owe to the Future". Nebraska Journal of Economics and Business (Invierno de 1974).

fuera, la separación de las esferas relevantes.

En toda sociedad, los principios se inclinan ante los intereses, y así le ha ocurrido a la teoría liberal de la libertad. En Estados Unidos, a principios de siglo, la libertad individual fue criterio por el cual el Tribunal Supremo anuló un estatuto estatal limitando las horas de trabajo en las ocupaciones peligrosas (*Lochner v. New York,* 1905), declarando: ". . . No hay ningún fundamento razonable para interferir en la libertad de la persona o el derecho de libre contrato. . . en la ocupación de un panadero. . . Estas son personas mayores e inteligentes. . . No son en ningún sentido pupilos del Estado". Sin embargo, al mismo tiempo había una regulación considerable de la moral personal, desde las leyes puritanas de los domingos (que prohibían las diversiones estos días) hasta la prohibición de las bebidas alcohólicas. Presumiblemente, en esto los hombres no eran "personas mayores e inteligentes".

Había, pues, un doble patrón: los conservadores querían la libertad económica, pero la regulación moral. Hoy se ha producido un extraño cambio y hay otro doble patrón. Los liberales contemporáneos desean la regulación económica y la libertad moral. Quieren la intervención activa del Estado en asuntos económicos, pero rechazan toda interferencia en la moral personal enarbolando la bandera del ámbito privado.

¿Hay reglas generales que podamos aplicar? ¿O cada grupo social ha de perseguir su propio interés? ¿Cuáles son las esferas relevantes de lo público y lo privado en la economía, y cuáles en la moralidad?

En el decenio de 1930, en el gran arrebato de la moda que conoció la planificación económica, se argüía que el gobierno debía nacionalizar todas las industrias a fin de asegurar "la producción para el uso, y no la producción para el beneficio". Lewis Mumford (En *Técnica y civilización*) propuso que se definiera un "patrón normal de consumo", por biólogos, moralistas y hombres de gusto cultivado, y que los artículos fuesen "estandarizados, pesados y medidos" y proporcionados a todos los miembros de la comunidad; llamaba a esto "comunismo básico". Ahora estamos lejos de tales ingenuidades. El rendimiento de las industrias nacionalizadas, casi de todos los países, no ha sido palpablemente mejor que el de las empresas privadas o mixtas. Como Michel Polanyi observó una vez, los trabajadores ingleses no se sienten más propietarios de los Ferrocarriles Británicos que de la Marina Británica. Y como Walter Lippmann señaló en el decenio de 1930, "la dificultad de planificar la producción para satisfacer a muchas opciones es la roca contra la que se estrella toda esta concepción"[46]. Si hay variaciones significativas en los deseos, los gustos y las elecciones, sólo el mercado es lo suficientemente flexible como para

[46] Walter Lippmann, *The Good Society* (Boston, Little, Brown, 1947; ed. orig. 1937), p. 97. Como señala Lippmann:". . . si el Sr. Mumford piensa en un ingreso mínimo garantizado que puede ser gastado libremente, entonces no tiene manera de saber si los consumidores tendrán los excelentes gustos del Sr. Mumford e irán a las tiendas a pedir lo que él creen que deberían pedir. Pero si no desean comprar lo que a el le gustaría que compraran, entonces sus planificadores deberán hallar que hay escasez de algunos bienes y exceso de otros".

responder a esas diferencias. Esto empero, no niega el aserto de que debe haber *algún* mecanismo de decisión social para proporcionar servicios sociales adecuados para todos y establecer un mínimo social que brinde a las personas bienes suficientes para el sentido de la propia dignidad.

Si existe hoy un nuevo enfoque, este representa un alejamiento de las viejas concepciones de la propiedad pública centralizada, con la sobrecarga burocrática que sus primitivos defensores tan raramente tomaban en cuenta. Se trata de un enfoque que pide, como dice Alice Rivlin, no la *provisión pública* de la atención, sino su *financiación pública.* El papel primario del gobierno, en la vieja concepción, era suministrar "bienes públicos": viviendas, hospitales y otros servicios. Ahora es fijar normas y proveer de recursos, para que los destinatarios puedan comprar sus viviendas y pagar su atención médica.

Lo que algunos liberales y ciertos neoizquierdistas han redescubierto son las virtudes de la descentralización y la competencia. Sin competencia, quedamos a merced del monopolio privado indiferente o del organismo burocrático chapucero. Sin la separación de poderes, quedamos, en el caso de la ocupación, a merced de un sólo poder, sea una corporación privada o el Estado. Pero sin mecanismos públicos para la transferencia de pagos y la fijación de normas, no podemos disponer de un poder efectivo para la realización de fines sociales. Lo que se necesita es el equilibrio de las esferas privada y pública –de la atención pública de las necesidades privadas– que refuerce a la libertad y la equidad.

¿Qué es la moralidad? ¿No ha de haber restricciones legales? ¿Debe permitirse todo, la obscenidad, la pornografía, el incesto? En su ensayo *Sobre la libertad,* John Stuart Mill observaba que existe una propensión a "extender los límites de lo que podría llamarse política moral hasta invadir la más indiscutiblemente legítima libertad del individuo". Y era esta "policía moral" lo que debía rechazarse a toda costa. Sin embargo, las grandes religiones históricas de Occidente comparten un juicio común sobre la naturaleza del hombre: cuando no hay ninguna restricción, cuando la mera experiencia es la piedra de toque de lo que debe permitirse, el impulso a explorar todo, a buscar todas las sensaciones, aun cuando están sancionadas por razones estéticas, lleva al libertinaje, la lujuria, la degradación de otros seres y al asesinato. La lección que todas ellas han extraído es que una comunidad debe tener el sentido de lo que es *vergonzoso,* pues de lo contrario la comunidad misma pierde todo sentido de las normas morales.

¿Qué es vergonzoso? Es imposible trazar una línea divisoria exacta. Para algunos es la desnudez, para otros la homosexualidad, para otros la pornografía. Y hasta la noción de "normas comunitarias" puede ser de poca ayuda, pues la comunidad misma a veces se halla dividida. Pero lo que se *puede* definir es una distinción diferente de lo *público* y lo *privado,* y puede erigirse una muralla entre ellos. Así, se puede establecer una prohibición sobre la exhibición pública de la pornografía, la obscenidad y esos elementos lascivos que degradan la personalidad humana; pero detrás de la muralla, lo que hagan los adultos es cosa suya.

¿Adónde nos conduce esto? A la virtud pública y los vicio privados. Es un tributo –en un sentido diferente de la palabra– que la hipocresía paga a la doble naturaleza del hombre. Es una fórmula difícil, pero quizá la única que limite la "policía moral" de las señoras mojigatas y el "cuerpo del amor" de un Norman O. Brown.

En sus consecuencias sociofilosóficas estos argumentos equivalen al rechazo del hedonismo burgués, con su exaltación utilitaria del apetito económico, y a la conservación del liberalismo político, con su preocupación por las diferencias individuales y la libertad. Históricamente, el liberalismo político ha estado asociado a la sociedad burguesa. Se suponía que la libertad en el ámbito económico era la condición para la libertad en todos los ámbitos. (Como dice la vieja máxima, "los mercados libres hacen hombres libres".) Pero el liberalismo económico se ha convertido, en la estructura de las corporaciones, en oligopolio económico, y, dentro de la realización de deseos privados, en un hedonismo destructor de las necesidades sociales. Es posible separar uno de otro. Podemos rechazar la búsqueda de satisfacciones burguesas como carentes de fundamento moral para la sociedad, y abogar por la necesidad de bienes públicos. Pero necesitamos del liberalismo político para asegurar al individuo la protección contra poderes coercitivos y, dentro de las esferas apropiadas, las recompensas por sus esfuerzos y méritos. Y el árbitro no puede ser el mercado, al que debe considerarse como un mecanismo, no como un principio de justicia, sino el hogar público.

Reafirmación del liberalismo

El argumento a favor del hogar público reposa, en el fondo, en la necesidad de una reformulación de lo que es legítimo (los valores con fundamento) en una sociedad. La legitimidad modela la continuidad de las instituciones y las respuestas voluntarias de las personas. La idea del hogar público, pues, es un esfuerzo, en el ámbito del orden político, tendiente a hallar un cemento social para la sociedad.

Que el hogar público sea de fundamental importancia no significa necesariamente que sea menester expandir la economía gubernamental o el sector administrativo. Para volver a Aristóteles, es "más una preocupación por la buena condición de los seres humanos que por la buena condición de la propiedad". Es el reconocimiento de la distinción entre medios y fines, y el restablecimiento de los fines sociales como la "buena condición" que debe buscar la política pública. Es la fundamental importancia de las decisiones conscientes, públicamente debatidas y filosóficamente justificadas, en la determinación de direcciones para la sociedad. Mientras que la sociedad burguesa separaba la economía del orden político, el hogar público une a ambos, no para la fusión de poderes, sino para la necesaria coordinación de los efectos. El hogar público necesita una nueva Declaración de Derechos socioeconómicos que redefina para nuestro tiempo las necesidades sociales que el orden político debe tratar de

satisfacer. Establece el presupuesto público (cuanto queremos gastar, y para quién) como el mecanismo por el cual la sociedad trata de realizar "la buena condición de los seres humanos".

Pero aquí también es menester hacer una aclaración, pues no hay ningún derecho separado que tenga la "prioridad justa" (con palabras de Loccke) sobre cualquier otro. El elemento común de las doctrinas clásicas, católica y comunista es la fusión de la ley y la moralidad, la afirmación de que hay un único principio supremo (aunque discrepen en forma tajante en lo concerniente a cuál es ese principio) al cual deben adherirse todas las personas como miembros de la comunidad. Y el catolicismo tradicional y el comunismo contemporáneo, puesto que pretenden estar en posesión de la verdad, califican a todos los que están fuera de la fe como víctimas de errores y herejías que deben ser combatidos.

El liberalismo rechaza esta doctrina porque pone de relieve, no los aspectos comunes de los hombres, sino su diversidad como individuos y como grupos. En una sociedad homogénea, se puede exaltar la obligación de respetar las creencias comunes, pero en una sociedad pluralista, compuesta de grupos diversos y credos dispares, la imposición de un conjunto de creencias como artículos de fe se hace intolerable. Como ha señalado Isaiah Berlin:

> La idea de que deben existir respuestas objetivas finales a las cuestiones normativas, una verdad que puede ser demostrada o intuida directamente, que en principio es posible descubrir un esquema armonioso en el cual se reconcilien todos los valores, y de que debemos tender a este objetivo único; de que podemos hallar algún principio central que dé forma a esta visión, un principio que, una vez encontrado gobernará nuestra vida, esta antigua y casi universal creencia, en la cual reposa tanto el pensamiento, la acción y las doctrinas filosóficas tradicionales, me parece inválida y creo que ha llevado (y lleva aún) a absurdos en teoría y bárbaras consecuencias en la práctica[47].

El liberalismo acepta la tensión entre lo público y lo privado, los roles duales de la persona y el ciudadano, el individuo y el grupo. Las cuestiones que se plantean son: ¿cómo hallar fines comunes, pero conservando los medios individuales de realizarlos?, y ¿cómo definir las necesidades individuales (y grupales) y hallar medios comunes de satisfacerlas? ¿Pueden ser llevadas a cabo estas tareas en una sociedad donde sólo rige el "interés"?

En la visión clásica, como hemos señalado, una filosofía pública solo podía lograrse en una república de pequeño tamaño, puesto que, como decía Montesquieu, "en una pequeña república, el bien público es sentido más intensamente, es mejor conocido y está más cerca de cada ciudadano". Alternativamente, algunos pesimistas sostienen hoy que las prodigalidades de los apetitos (recursos y población) sólo pueden ser controlados por la mano de hierro de un régimen centralizado.

---

[47] Berlin, op. cit., pp. iv-vi.

Cuando los Padres Fundadores discutieron el primer problema, Madison escribió una compleja réplica a la concepción clásica, rechazándola completamente. Un peligro supremo de toda democracia, admitía Madison, es la posibilidad de que una "mayoría apasionada" pueda "sacrificar a su pasión o interés dominante el bien público y los derechos de otros ciudadanos. Asegurar el bien público y los derechos privados contra los peligros de tales facciones, conservando al mismo tiempo el espíritu y la forma del gobierno popular, es, entonces, la gran meta a la que están dirigidas nuestras indagaciones". Mientras que una pequeña democracia directa que siga los lineamientos clásicos "no tiene cura contra los males de las facciones, una república representativa abre una perspectiva diferente y promete la cura que estamos buscando". Cuanto mayor sea el tamaño, mayor será la "variedad de partidos e intereses", y por ende menor la probabilidad "de que una mayoría de la voluntad total tenga un motivo común para violar los derechos de otros ciudadanos; o si existiera tal motivo común, será más difícil para todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza y actuar al unísono. . ." [48]

Esta afirmación tenía –y tiene– dos corolarios: primero, que es menester incluir todos los intereses; y segundo, que todos los problemas deben ser negociados.

Pero en medio de tal diversidad, la negociación sola puede que no baste, y la multiplicidad de intereses tal vez lleve a una fragmentación. A partir de la experiencia viva de crear una república nacional representativa, Estados Unidos también forjó un segundo instrumento, un Tribunal Supremo que sería el depositario de la legitimidad y cuyos veredictos tratarían de redefinir las reglas comunes y las distribuciones equitativas en una sociedad heterogénea. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos tiene un carácter único en lo que respecta a la aceptación por todo el cuerpo político de su imperio como árbitro normativo.

En la filosofía liberal que forjó la república, la propiedad privada era concebida como un "derecho absoluto", el tercero –junto con la seguridad de la persona y la libertad individual– de los necesarios para una sociedad civil. Sin embargo, en el último siglo, el Tribunal Supremo ha redefinido este derecho señalando que los *usos* de la propiedad no son absolutos, pues de su uso imprudente pueden resultar graves daños para los semejantes y la sociedad, y que si bien existen derechos legales al uso y goce de la propiedad, no hay derechos absolutos que vayan contra los fines sociales comunes. Asimismo, ni en la Constitución original ni en la Declaración de Derechos aparece la palabra "igualdad". Sólo aparece en la Enmienda Décimocuarta, que estipula "la protección igual de las leyes", y en la Enmienda Décimoquinta, donde está vinculada con la raza, el color y la servidumbre anterior. Sin embargo, hoy la igualdad en la educación, la votación, etc., se ha convertido en una preocupación cen-

[48] Estas cuestiones han sido convincentemente exploradas en Robert A. Dahl y Edward R. Tufte, *Size and Democracy* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1973), del cual hemos tomado las citas; véase pp. 7,10,11.

tral de la filosofía pública.

Así, existen aún los mecanismos del compromiso y la sentencia. La cuestión es si hay una voluntad común. También aquí existe una condición previa: la necesidad de un vínculo trascendente que una suficientemente a los individuos para que sean capaces, cuando es menester, de hacer los necesarios sacrificios de su egoísmo.

Históricamente, lo que ha unido a un pueblo ha sido un gobernante, una doctrina o un destino –y en los grandes períodos de un pueblo o nación, una fusión de los tres elementos–. Una figura carismática brinda a un pueblo un vínculo psicológico de identificación y satisface una necesidad de sumisión y temor reverente. Una doctrina proporciona a la gente un conjunto de explicaciones y justificaciones de su lugar en el mundo. Un destino les da una sensación de poder y autoconfianza, si no de engrandecimiento, que refuerza el vínculo psicológico de la adhesión.

En Estados Unidos, lo que dio una finalidad a la república en su fundación fue la sensación de un destino común, la idea –expresada por Jefferson– de que en este continente virgen se desplegaría el designio de Dios. En un continente virgen, los hombres pueden ser pródigamente libres de perseguir la realización de sus fines individuales y celebrar sus logros. Su doctrina fue modelada por un protestantismo que exaltaba la sobriedad, el trabajo y la resistencia a las tentaciones de la carne. En general, la creencia en el "gran hombre" fue más atenuada en Estados Unidos que en otras sociedades, aunque es sorprendente el hecho de que, clasificados por profesiones, el mayor número de presidentes de la historia norteamericana hayan sido generales que se distinguieron en la guerra.

En el auge de la república imperial, el apacible sentido de tener un destino y el áspero credo de la conducta personal fueron reemplazados por un virulento "americanismo", un destino manifiesto que nos llevaba allende los mares y un hedonismo materialista que brindaba el incentivo para trabajar. Hoy este destino manifiesto está destruido, el americanismo se ha desgastado y sólo queda el hedonismo. Es una pobre receta para la unidad y el propósito nacionales.

Pero en las pruebas y la derrota –pues ha habido derrota– emerge una virtud: la posibilidad de una madurez autoconsciente (que los estoicos llamaban el sentido trágico de la vida) que prescinde de líderes carismáticos, doctrinas ideológicas y destinos manifiestos, y que trata de redefinir el propio yo y la sociedad liberal sobre la única base en la que puede sobrevivir. Debe crearse esta base mediante la conjunción de tres acciones: la reafirmación de nuestro pasado, pues sólo si conocemos la herencia del pasado podemos adquirir conciencia de la obligación con nuestra posteridad; el reconocimiento de los límites de los recursos y la prioridad de las *necesidades,* individuales y sociales, sobre los apetitos y deseos ilimitados; y el acuerdo sobre una concepción de la equidad que dé a todas las personas una sensación de justicia y de inclusión en la sociedad, y que promueva una situación en la cual, dentro de las esferas relevantes, las personas *lleguen a ser* iguales, de modo que puedan ser *tratadas* de igual manera.

Esto sería una especie de pacto social, pero un pacto social que, si bien renegociado en el presente renovable, no ignora ni puede ignorar el pasado. La *hybris* del liberalismo clásico, y también del utopismo socialista, fue creer que en cada nueva genración, y con un nuevo contrato social, los hombres podían comenzar de nuevo, descartar el pasado y remodelar las instituciones. Dentro de ciertos límites, los hombres pueden rehacerse a sí mismo y a la sociedad, pero el conocimiento del poder debe coexistir con el conocimiento de sus límites. A fin de cuentas, esta es la más vieja y perdurable verdad sobre la condición humana, si ha de seguir siendo humana.

Esta obra se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 1994
en los talleres de
Tipográfica Barsa, S. A.
Pino 343-7, Col. Santa María la Ribera,
México, D. F.

Se tiraron 1 000 ejemplares
más sobrantes para reposición

¿Podrá el capitalismo hacer frente a la amenaza que para su supervivencia representan las actitudes y valores, contradictorios entre sí, que su propia dinámica ha engendrado? DANIEL BELL —profesor de la Universidad de Harvard y figura eminente de la sociología mundial— señala cómo, de una parte, el sistema capitalista necesita la expansión continua del principio de racionalidad para resolver los problemas de organización y eficacia que el funcionamiento de la economía exige. Pero, de otro lado, la cultura del capitalismo acentúa cada vez más valores de signo opuesto, tales como el sentimiento, la gratificación personal y el hedonismo, respuesta reactiva a la vieja ética puritana de orden y trabajo que acompañó al ascenso de la burguesía. LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO nacen, precisamente, del choque entre ambas tendencias orgánicas, que ponen en grave riesgo la coherencia y estabilidad de la civilización occidental. Dividida en dos grandes secciones («El doble vínculo de la modernidad» y «Los dilemas de orden político»), la obra prolonga el análisis ya iniciado en «El advenimiento de la sociedad post-industrial» (AU 149), con la que se halla íntima y dialécticamente vinculada. Si el anterior volumen describía los rasgos característicos de esa formación social en nacimiento, el objeto de la nueva investigación es la naturaleza y la estructura de la cultura burguesa, sus relaciones con los profundos cambios que se están produciendo en las sociedades industriales avanzadas y el papel decisivo que desempeña en la crisis general del sistema. Porque la sociedad moderna no es un sistema organizado por un solo principio sino que constituye la amalgama de tres ámbitos diferenciados, articulados por criterios axiales de signo contrario: la estructura tecnoeconómica, regida por la eficiencia; el orden político, orientado hacia la igualdad; y la cultura, dirigida hacia la autorrealización.

Alianza Editorial

02356

9 789683 902962

Cubierta Daniel Gil